فلسفة الدين والكلام الجديد

د. أبو يعرب المرزوقي

فلسفة الدين

من منظور الفكر الإسلامي

دار الهادي

فلسفة الدين والكلام الجديد

سلسلة كتاب دوري يصدر عن مركز دراسات فلسفة الدين في بغداد

رئيس التحرير

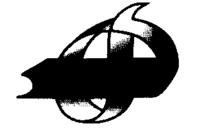
عبدالجبار الرفاعي



فلسفة الدين من منظور الفكر الاسلامي

الطبعة الأولى
١٤٢٧هـ - ٢٠٠٦م

الافكـــار والآراء الواردة في هذا الكتاب لاتعبر بالضرورة عن مواقف واتجاهات يتبناها مركز دراسات فلسفة الدين في بغداد أو دار الهادي في بيروت.



دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع
هاتف: ٥٥٠٤٨٧/٠١ - ٨٩٦٣٢٩/٠٣ - فاكس: ٥٤١١٩٩ - ص. ب: ٢٥/٢٨٦ غبيري - بيروت - لبنان
E-Mail: daralhadi@daralhadi.com - URL: http: //www. daralhadi.com

فلسفة الدين

من منظور الفكر الاسلامي

د . أبو يعرب المرزوقي



مركز دراسات فلسفة الدين - بغداد

فاتحة

يبين بحث فلسفة الدين من منظور الفكر الاسلامي أن أزمة الحضارة الاسلامية ليست مقصورة على أحد وجوهها بل هي تشمل كل أبعادها كما تتعين في مقومي كل وجود إنساني: المقوم الاصلي أو فلسفة الدين التي تتفرع عنها كل الوجوه ذات الدلالة في تحديد المصائر التاريخية للامم ثم هذه الوجوه المتفرعة كلها بمقتضى مستويات الفعل الانساني القابل للتحديد في ضوء ضروب القيم: الذوقية (المستوى الجمالي) والرزقية (المستوى المالي) والنظرية (المستوى السؤالي) والعملية (المستوى الجلالي) والوجودية (مستوى التعالي). وقد حاولنا في الكثير من الاعمال حصر المقوم الاصل والوجوه المتفرعة عنه بالنسبة إلى الحضارة الاسلامية خاصة وبالنسبة إلى كل حضارة عامة من منطلق كونية المحددات التاريخية لكل عمران بشري وكليتها كما يسلم بذلك كل من فهم جوهر الرسالة الاسلامية. فاستناد الاسلام إلى الفطرة واعتباره البشر من نفس واحدة رغم تعدد الشعوب والقبائل تعدداً شارطاً للتعارف فيما بينهم وللتنافس في الخيرات يعنيان ضرورة أن كل ما تختلف به المجتمعات البشرية يتعلق بأدوات تحقيق المتعاليات المشتركة وليست بالغايات المشتركة المتعالية على تعيناتها التاريخية خلال السعي في تحقيقها المتدرج[1].

وقد عرف القرآن الكريم تلك المتعاليات بكونها الدين الواحد الحق واعتبر الادوات شرعات ومنهاجات من اجل التسابق في الخيرات (المائدة ٤٨). وسنحاول في هذه الدراسة تحديد المعوقات التي حالت دون المسلمين والوعي المبين بطبيعة الاصل ومنطق التفرع عنه والوجوه التي يحددها النظر والعمل خاصة (البعدان الفرعان الآخران أعني الرزق

والذوق يردان عرضا رغم كونهما المحددين الاساسيين كما سنرى) من المنظور الاسلامي حتى يتم حصر أسباب تعثر المسيرة الحضارية الاسلامية فيصبح استئنافها ميسورا. ويمكن حصر المسائل التي تتجلى فيها الازمة والتي هي في نفس الوقت مناظير لفهمهما على النحو التالي:

١- العقيدة والفلسفة النظرية التي تحدد نظرية العلم والوجود.

٢- الشريعة والفلسفة العملية التي تحدد نظرية العمل والقيمة.

٣- أثر الاولى في الثانية أعني صورة العمران النظرية أو نظرية التربية ومادتة النظرية أو نظرية الثقافة التي تتضمن كل المبدعات الرمزية للأمة أيا كانت مادة تعينها وخاصة العلوم الانسانية والآداب وكل الفنون الجيملة.

٤- وأثر الثانية في الاولى أعني صورة العمران العملية أو نظرية الدولة ومادته الفعلية أو نظرية الاقتصاد أي كل المبدعات المادية للأمة أياً كانت مادة تعينها وخاصة العلوم الطبيعية وأنظمة الغذاء والفنون الآلية.

٥- وأخيرا نظرية العمران نفسه أو نظرية القيم الخمس (قيم الذوق وقيم الرزق وقيم النظر وقيم العمل وقيم الوجود) التي هي مدار التفاعل والتعامل الانساني سلما أو حربا بالطرائق الاربع السابقة التي هي مستويات قيامها الفعلي الوجهي (نسبة إلى وجوه القيام المتمايزة تمايز مستويات الوجود العيني عند النظر إليها من هذه الوجوه مناظير رؤية) وبالطريقة الخامسة التي هي عين قيامها الكلي في الوجود المؤطر بمحلها المكاني (الجغرافيا وأثر العوامل الطبيعية) والزماني (التاريخ وأثر العوامل الثقافية) والسلمي (توزيع الاعمال في العمران والتراتب بين القائمين بها) والدوري (تكامل الاعمال في العمران واستعمال بعضها البعض في مستوى

التحولات المادية الحاصلة وفي مستوى رموز قيمها التبادلية بين الناس) الخاص (في أمة معين) والعام (في العالم كله).

وقد نظرنا عرضا في هذه المسائل من خلال البحث في المسائل الثلاث الواردة في هذا الكتاب من المنظورين الأول والثاني منفصلين (في مناهج القراءة واسس التشريع) ثم مجموعين (في فلسفة الدين). لكننا لم نكد نتعرض لهما من المنظورين الثالث (نظرية التربية والثقافة) والرابع (نظرية الدولة والاقتصاد) إلا بصورة غير منتظمة في محاولات تقدمت على هذه الخطة خلال بحوثنا في فكر ابن خلدون وابن تيمية أو في بعض القضايا بحسب مناسبات الظرفية الاسلامية. لذلك فهذه الدراسات تحتاج إلى اعادة النظر لسد هذه الثغرة في عمل لاحق إن شاء الله.

لكننا لم نهمل في هذه المحاولة أثر العقيدة والفلسفة النظرية على الشريعة والفلسفة العملية أعني نظرية التربية والثقافة من المنظور الاسلامي. فالتربية والثقافة هما الوجه الرمزي من صورة العمران ومادته بالمصطلح الخلدوني (التربية هي بعد الفعل الرمزي من صورة العمران والثقافة هي بعد الفعل الرمزي من مادته). كما لم نغفل فيها أثر الشريعة والفلسفة العملية على العقيدة والفلسفة النظرية أو السياسة أعني نظرية الدولة والاقتصاد من المنظور الاسلامي (الدولة هي بعد الفعل المادي من صورة العمران والاقتصاد هو بعد الفعل المادي من مادته). ذلك أن الدولة والاقتصاد هما الوجه الفعلي من صورة العمران ومن مادته بنفس المصطلح. وذلك لفهم نظرية القيم من حيث هي عين قوام الوجود عامة كما يتجلى لحضارة من الحضارات وفيها.

ويبقى هذا العمل التمهيدي مجرد اعداد للارضية تمهيداً كانساً من اجل الشروع في العمل الايجابي أعني الذي يؤسس لشروط استئناف

الفكر الاسلامي الفكر والعمل المبدعين وخاصة في مجال الفكر الديني بدءا بتفسير القرآن الذي هو مرآة الوجود المطلقة[٢]. وللكنس الاعدادي هنا معنيان مضاعفان يوحدهما السعي إلى تخليص الفكر الاسلامي من الجهل بأن الحي من كل الحضارات كوني وواحد فيها جميعا رغم اختلاف أساليب التعين في التاريخ الفعلي أعني ما يسميه القرآن الكريم فطرة الله التي فطر الناس عليها أو الدين الحق الذي يتعين متعددا بتعدد الشرائع والمنهاجات من اجل التنافس في الخيرات بدلا من التزاحم عليها حتى يتحول التناكر بين الشعوب والقبائل (من حيث انتسابها إلى التاريخ الطبيعي المحكوم بالصراع من أجل العيش الادنى) إلى التعارف معرفة ومعروفا بينها (من حيث انتسابها إلى التاريخ الحضاري المحكوم بالتعاون من أجل العيش الاسمى). فالدين هدفه الرئيس نقل البشرية من عصر الحيوانية الخاضع لمنطق الصراع من أجل فناء البقاء الزائف إلى عصر الانسانية الخاضع لمنطق التآخي من أجل البقاء الحقيقي:

١- كنس الميت الذي يعيش عليه الاحيائيون مستمدين إياه من متردم الحضارة العربية الاسلامية لعدم التمييز بين فعلي السن والجمع وبين حصيلته أو ما يسمونه السنة والجماعة فأصبحت الهيأة الخارجية والمواظبة على الشعائر جوهر الدين.

٢- وكنس ما هو أكثر منه موتا من الحضارة الغربية الذي يقدمه التحديثيون باسم التحديث لعدم التمييز بين الفاعلية التي تنتج مظاهر الحداثة ومظاهر الحداثة لذلك تراهم يأخذون حصيلة الحداثة لا الفعل الذي حصلها.

٣- كنس تنكر أصحاب الميت الاول في زي أصحاب الميت الثاني: بصورة أدق تبني الاحيائيين لافكار الفلسفة الاسلامية فأصبح الفقهاء الذين

صاروا رؤساء حركات سياسية يدعون صلة الرحم مع الميت من فكرنا الفلسفي فصار ابن رشد رمز العقلانية الاسلامية.

٤- كنس تنكر اصحاب الميت الثاني في زي الميت الاول: بصورة أدق تبني التحديثيين أفكار التصوف الاسلامي وأصبح المثقفون الذين صاروا رؤساء حركات سياسية يدعون صلة الرحم مع الميت من فكرنا الصوفي فصار ابن عربي رمزا للتجربة الوجودية والتآخي واللامبالاة الدينية.

٥- كنس الجهل بالأصل الحي أو التذكير بالأصل الواحد للحي في الحضارة أعني الفطرة المبدعة بالفرقان والوجدان أحدهما مصدرا لصورة التحليل والثاني لمادة التأويل ووحدتهما هي القيام الحي الذي لا تختلف فيه الصورة عن المادة لانه تصور معين أو تعين مصور.

ولما كانت المتردمات المكنوسة هي ما يحصل من توثين الحاصل فإن جوهر الكنس هو التحرر من الكفر بالطاغوت تمهيدا للايمان بالله الصادق أعني مصدر كل حياة مبدعة إذ إن القرآن يعتبره استمساكا بالعروة الوثقى التي لا انفصام لها. وعملية الكنس تشترط تبين الرشد من الغي ومن ثم فهي صحوة روحية بالأساس من دونها يمتنع الابداع الحضاري[٣]. فتكون العملية كلها مجرد تصديق الآية ٢٥٦ من سورة البقرة.

والمعلوم أنه يمكن أن نعرض مآزق الفكر الفلسفي الاسلامي بطريقتين رئيستين:

الطريقة التاريخية أو تاريخ الفكر الذي يحكي قصة اختصاص الفلسفة والكلام مؤلفة والتصوف والفقه من تراجم الاعلام وتلخيص الاعمال وعرض الخصومات مع شيء من تحديد الوسط المؤثر والمتأثر بهذا الاختصاص وغالبا ما يكون في حالة الفلسفة تأثيرا وتأثرا من نوعين: الأول

عملي ويتعلق بالبعد العملي من حياة العمران أعني خاصة الاخلاق والسياسة والثاني نظري ويتعلق بالبعد النظري من حياة العمران أعني خاصة أساليب التفكير والعلوم.

الطريقة الفلسفية أو فلسفة الفكر الذي يحلل نشوئية القضايا الفلسفية والكلامية والصوفية والفقهية بوصفها تعبيرا حيا عن حياة الحضارة بصورة عامة في شكل وعي تاريخي بالذات يؤول معاني الماضي في ضوء تحديات الحاضر ويحدد مشروعات المستقبل في المجالات التي تعتبرها الطريقة السابقة وسطا مؤثرا ومتأثرا وكأنه ذو قيام مستقل عن كونه حصيلة هذا الوعي الحي بالذات في حضارة ذاتية التكوين.

وقد جربنا في هذه المحاولة الطريقتين الاصليتين والطريقتين المتفرعتين عنهما أعني أثر كل منهما في الاخرى لكي نختم بوحدة المداخل الاربعة في مدخل أصلي أطلقنا عليه اسم "المعرفة-التربية" الاسلامية في بحث مناهج الفهم والقراءة خلال نقد مآزق الحلول الكنطية وما تفرع عنها من وضعية نظرية[4] ووضعية عملية[5] سلبا وإيجابا.

والمعلوم أن المقصود بالفكر الاسلامي هو مضمون الموسوعة الكلامية والموسوعة الفلسفية والموسوعة الصوفية والموسوعة الفقهية غايات وأدوات وأساليبهما بين بداية التدريس النظامي[6] والتدوين[7] العلميين في الحضارة الاسلامية وبداية النهضة أي من نهاية القرن الاول (عند الشروع في التعريب) إلى نهاية القرن الثاني عشر من التاريخ الهجري (عند الشروع في التغريب) المناظر للمدة الفاصلة بين بداية القرن السابع إلى نهاية القرن الثامن عشر من التاريخ الميلادي. ولما كان ذلك قد حصل بصورة توفيقية خارجية واصلت الوضعية السائدة قبل الثورة الاسلامية في الشرق الادنى الذي اختلطت فيه الحضارات الشرقية والغربية بعد خضوعه

للامبراطوريتين الرومية والرومانية فإنه قد آل إلى تجميد الفكر وقتل الابداع قتلا لايمكن الاقتصار في تفسيره على العوامل الخارجية مثل اجتماع برابرة آسيا وأوروبا على حرب دار الاسلام. كما لا يمكن تفسير وضعية الاسلام الحالية بحرب الغرب عليه وحدها. فالحرب بين التأصيل والتحديث سبيلين للاستئناف الحضاري حرب أهلية حقيقية لا بد من فهم عللها وتحديد طبيعة العوائق الحائلة دون العلاج السوي لدور الماضي في الحاضر ودور المستقبل فيه بحسب العوامل الذاتية والمؤثرات الخارجية.

ويقتضي ذلك ألا يبقى الجدل بين الفريقين الجدل الذي هو جوهر الرهان جاريا في حال ينسى فيه كلاهما أن عمله يشمل عمل الآخر من منظوره ويشتمله عمل الآخر من منظوره. ينبغي أن يجرؤ علماء الدين على الاعتراف بأنهم يفلسفون الاسلام بدءا بالعمل وختما بالنظر وأن يجرؤ علماء الفلسفة على الاعتراف بأنهم يدينون الفلسفة بدءا بالنظر وختما بالعمل خلال حربهما أحدهما على الآخر أو خلال صلحهما الخارجي الذي لا يسمن ولا يغني علهم بذلك ينتقلون من الحرب والصلح الفاسد إلى التكامل بين المنظورين رغم الاختلاف الذي هو منبع الثراء. وبذلك يكون عملنا في هذه المحاولة مقصورا على البحث في قضيتين هما مجال الصراع الرئيسيين بين الفكرين الديني والفلسفي اللذين نسعى إلى الاسهام في تحقيق شروط استئنافهما المبدع:

الباب الاول: فلسفة الدين من المنظور الاسلامي لفهم طبيعة الازمة

الباب الثاني: مناهج الفهم والقراءة أو شروط الاستئناف المبدع.

الهوامش:

١- وبهذا المنطق يعرض القرآن الرسالات المتوالية. ففيها التكرار يعلله تكرر النسيان لكنها تتضمن شيئا من التطور في الاتجاهين المتقابلين إلى أن تحقق التطابق بينهما. فإذا كانت البشرية حقا كما يرمز إليها خلق آدم من أصل واحد فإنها في البداية أسرة واحدة فقبيلة واحدة من اسرر متعددة فقبائل في شعب فشعوب في عصر فحضارات. وهذا التعدد المصحوب بعسر الاتصال يؤدي إلى الاختلاف إلى حد فقدان الوحدة في أدوات التواصل فتتعدد اللغات والثقافات. فننتقل من رسالة واحدة إلى الجميع (آدم في استرته بحب رمز الخلق الديني) إلى تعدد الرسالات بتعدد الجماعات (لكل أمة رسول بلسانها). ثم تتواصل الامم فتدرك الوحدة الجوهرية للنوع فتصبح بحاجة إلى رسالة واحدة لا تتنافى مع التعدد.

وتلك هي الرسالة الاسلامية التي حددت المسألة بنصين أحدهما تكرر مرتين: النص الاول المضاعف (البقرة ٦٣ والمائدة ٦٩) حدد أربعة أشكال من الدين هي الاسلام ثم دينين منزلين متقدمين عليه ودين طبيعي متقدم عليه يحافظ لها على الحرية الدينية ويعتبر الحكم لأصحابهما أو عليهم بالايمان والعمل الصالح مثلهم مثل المسلمين والنص الثاني يضيف إليهم المجوس والمشركين ويقف من الجميع موقف الارجاء (الحج ١٧). فتكون هذه الاديان الستة عينة شاملة لكل الاديان لأن الشرك نفسه اعتبر في هذه الآية دينا وجميعها فوض أمرها إلى الله يفصل فيه يوم القيامة.

والموقف الارجائي هذا يعطي الحرية الدينية للجميع فيجعل الاسلام الذي هو الدين الحق راعيا لها جميعا وغاية يصبو إليها كل معتنقي الاشكال الاخرى من الاديان لمجرد ادراكهم أنهم ترك لهم الخيار ويلزم أمته بتبيين الرشد من الغي وذلك هو شرط استئهال رتبة الشهادة على العالمين. أما ما حصل تاريخيا والتشدد الفقهي الذي كاد ينفي هذه الحقيقة القرآنية فإنه قابل للتفسير بالضرورات السياسية الظرفية للامة: لم يكن بوسع الرسالة في البداية أن تمارس هذا التسامح وهي لم يشتد عودها وتتناهشها الاعداء من كل صوب وحدب. أما وقد باتت خمس البشرية وأصبح الدين الاسلامي عين الوجود الروحي

للشعوب المؤمنة به فإنه لم يعد من حائل دون المسلمين والتطبيق الحرفي لهذا المبدأ القرآني الاساسي في الحرية الدينية.

٢- حددت هذا الدور الذي يؤديه القرآن خاصة وكل كتاب ديني عامة علاجا دقيقا في البحث الذي عالجت فيه بعض جواب فكر صاحب العالمية الثانية، انظر موقع الملتقى وموقع الوحدة الاسلامية.

٣- وفي قضية تبين الرشد من الغي كنت دائما حائرا فيها لعلتين: الاولى هي أن الترتيب في هذه الجملة يعني أن الرشد يبرز على أرضية الغي بفضل هذه الصحوة فيكون الغي متقدما عليه في النفس البشرية ما يجعل نظرية الفطرة السوية أصلا في النفس البشرية أمرا عسير الفهم. والعلة الثانية هي قوله تعالى في الكثير من الآيات إن الناس كانوا أمة واحدة ثم تفرقوا بعد بعث الرسل. فيتبادر إلى الذهن أن البعثة هي سبب الفرقة. لكن الربط بين العلتين هو الذي مكنني من فهمهما. فالعلة الثانية تفيد أن كون الناس أمة واحدة قبل البعثة يعني أنهم كانوا مشتركين في عدم الوعي بالأحكام الشرعية ومن ثم فهم غير مكلفين. وهذا قد يعني ما يفيده الغزالي بالبراءة الاصلية أو النفي الاصلي. فلا يكون الناس مكلفين قبل البعثة ومن ثم فهم غير ممتحنين فلا ينفصل بينهم من يتبين الرشد من الغي ممن لا يتبينه. وهذا يتوافق مع أمرين: أن الله لا يعذب قبل بعث الرسل وأن العقل لا يحسن ولا يقبح غلا عند من لا يفهم القصد بالتحسين والتقبيح العقليين (فالقول به يجعل صفات القيمة صفات وجود فلا يبقى فرق بين مقومات الشيء الوجودية وتقويماتنا له). لذلك فهو يحتاج إلى احكام الشرع. لكن عندئد أن دين الفطرة؟

لكن لا أحد يمكن أن ينكر أن العقل يحسن ويقبح بالمعنى الذريعي أي إنه يميز بين الضار والنافع بحساب مصالح الدنيا في حدود القدر المحصور في علمه. والبشر في ذلك أمة واحدة أي إن حساب المصالح بالعقل يتحد فيه الناس بحسب ما لهم من قدرات عقلية طبيعية حتى وإن لم يتساووا من حيث كم القدرة العقلية. وعدم تساويهم الكمي شرط في استعمال العقل للتحيل إذ لو تساووا لامتنع التعامل بينهم. وبذلك كانت الفلسفة القديمة تفسر توزيع العمل في العمران بالتفاوت في القدرات بل إن العبودية نفسها يعللها ارسطو بهذا النوع من التعليل. وبمجرد أن تأتي الرسالات يصبح التمييز بين الاشياء متعاليا على

مجرد مصالح الدنيا وحساب الضار والنافع المتناهي حتى لا تستغل الفروق الطبيعية بين الكائنات حجة في استبداد بعضها بالبعض الآخر فننتقل من العدل الطبيعي الذي هو سلطان القوة والحيلة إلى العدل الشريعي الذي هو سلطان الحق والصدق. فبمجرد أن يعلم الجميع أن الله أكبر من كل كبير يعود يتحرر الجميع من الطاغوت. فيتمايز الناس بهذا التحرر. فلا تكون البعثة إذن سببا في الفرقة بل في الانتقال من عهد العمران الخاضع للحسابات الدنيوية لا غير إلى عهد العمران الذي يخضع هذه الحسابات لقيم تتعالى عليها وعلى الدنيا أفقا وحيدا للوجود الانساني. ومن ينظر في السياسة الدولية عامة والساسة الغربية خاصة يرى ذلك بأم عينه. فهم يعتبرون الغدر والتحيل والكذب والتلاعب بحياة الشعوب وقتل الابرياء بل وافناء الشعوب من الحكمة السياسية بحساب المصالح الدنيوية خاصة ونظام الحكم يشجع على ذلك: إذ الحاكم حتى ولو كان عنده بعض ضمير فإنه لا يبقى في الحكم إن وصل إليه وهو لا يصل إليه إلا بمغازلة هوى الاغلبية.

فيكون بعث الرسل للتذكير بالفطرة التي كفرها تقدم الحسابات الدنيوية بالعقل وحده دون الضمير الذي تنسيه الضرورات أو تحول دونه والتذكر فتسكت نداءه. لذلك كان الانبياء مذكرين ومبشرين ومنذرين. لكن بعث الرسل متدرج العموم والخصوص في الاتجاهين المتقابلين: فهي تبدأ كلية إذا سلمنا بمرموزة عودة الناس كلهم إلى سلالة واحدة هي أبناء آدم ثم تتخصص بحسب تفرق السلالات وفي نفس الوقت تعم بحسب تواصلها فيكون التخصيص والتعميم متلازمان إلى أن نصل إلى الرسالة التي يتطابق فيها الخصوص والعموم فتكون الخاتمة: **إنها الرسالة المحمدية التي لحصول هذا التطابق فيها يصبح الخاص شاهدا على العام**. وذلك هو تبين الرشد من الغي. وجملة القول إن المسألتين تحلان بيسر إذا جمعنا بينهما فرأينا أنهم تحددان طورين في حياة البشر: ١- طور الخسر ٢ - وطور الاستثناء منه كما عرفت ذلك سورة العصر. فالناس قبل ذلك يكونون على الفطرة الحيوانية غير المكلفة فيكون العمران خاضعا لمنطق الصراع من أجل الوجود. ثم هم بعد ذلك يصبحون على الفطرة الانسانية المكلفة فيتحول العمران إلى جماعة خاضعة لمنطق التآخي البشري المحكوم بآية "يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم".

٤- ما المقصود بالوضعية النظرية الايجابية والسلبية؟ شرحنا ذلك في الكثير من المحاولات السابقة. ويكفي أن نذكر بأن الوضعية النظرية بشكليها منطلقها ابستمولوجي. فالايجابية هي الوضعية التي انطلقت من محاولة تعميم منهجية علوم الطبيعة لتجاوز الثنائية الكنطية فردت العمل إلى نموذج النظر ولم تقبل بالمقابلة بين عالم الحرية وعالم الضرورة بل هي اعتبرت كل مجال العلم من حيث هو مجال علم لا يمكن أن يكون إلا من جنس علوم الطبيعة أي من جنس عالم الضرورة. أما الوضعية السلبية فهي عينها ولكن من منطلق علوم الانسان أو علوم الروح بالمصطلح الالماني أو العلوم الاخلاقية بالمصطلح الفرنسي. وهي محاولات التخلص من الوضعية الايجابية بتصور مناهج خاصة بالعلوم الانسانية تميز بين العالمين بل وأحيانا تقلب العلاقة فتجعل علوم عالم الطبيعة نفسه من جنس التأويل وليس من جنس التحليل.

٥- ما المقصود بالوضعية العملية الايجابية والسلبية؟ نفس الملاحظة السابقة بالنسبة إلى دراستها. ولنكتف بالتذكير السريع بأن الوضعية العلمية بشكليها منطلقها براكسيولوجي. لذلك فهي تعكس حلي الوضعية النظرية. فهي ترد النظر إلى العمل فم يعد غرض العلم التأويل بل التحويل. فالوضعية العملية الايجابية هي التي تجعل العلم مجرد أداة سياسية لتحويل الظاهرات العمرانية بحسب فلسفة أو ميتافيزيقا في جوهر الانسان العملي كما صوره كنط. والوضعية العملية السلبية ترد عليها ردا يسعى إلى تخليص هذا الموقف من تحويل العلم إلى مجرد إيديولوجيا. فتبدو الوضعية العملية الايجابية قريبة من الوضعية النظرية السلبية لكونهما تنبيان على نقد الوضعية النظرية الايجابية وتبدو الوضعية العلمية السلبية قريبة من الوضعية النظرية الايجابية لكونهما تنبنيان على نقد الوضعية العملية الايجابية. فتحصل ظفيرة من الحلول الاربعة هي الوضعية المعرفية في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين ومنها تولدت النظرية النقدية التي تحاول فك خيوط هذه المعادلة كما يبرز بوضوح من كتاب المعرفة والمصلحة (=مصالح العقل الإنساني بالمعنى الكنطي للكلمة) لهابرماس.

٦- لا بد من ملاحظة أمر مهم يفسر الكثير من ظاهرات العلوم في حضارتنا التقليدية. فالتدريس النظامي فيها يكاد يكون مقصورا على العلوم الاسلامية. وجل علماء الكون

والفلاسفة هم ممن تعلم على هامش النظام التعليمي الرسمي. لكن الجدل بين الفلسفة والكلام آل في الغاية إلى حصول علماء الدين على بعض أدوات الفكر الفلسفي وأحيانا على علوم الكون والرياضيات. لكنهم يعدون على الأصابع. ولولا حاجة الدولة للاطباء والمحاسبين والمنجمين والفلكيين لكانت علوم الكون مفقدوة تماما. ولما كانت هذه الحاجة مقصورة على النفع المباشر فإنها لم تكن كافية لتحريك الحياة العلمية المبدعة. لذلك فإن كل الحياة العلمية المبدعة كانت تدور حول المسائل التي كانت مدار الجدل في الفكر اليوناني بين علماء الكون والفلسفة. ونفس هذا الداء يتكرر الآن: علماء الدين لم يتعضوا بالتجربة الماضية. ما زالوا يقصرون المعرفة على التخريف في مجالات اختصاصهم فضلا عن مجال العلوم الكونية والرياضية.

فلست أفهم كيف يمكن لعلماء الدين اليوم أن يقتصروا على العلوم الادوات كما حققها علماؤنا الاوائل الذين كانوا مبدعين حقا دون أن يقوموا بما قام به هؤلاء العلماء فيبدعوا علوم أدوات جديدة أو على الاقل يطوروا الادوات التقليدية. بل الأدهى أنهم عادوا بهذه العلوم التقليدية إلى مستوى دون ما كانت عليه في عصر الازدهار بمراحل. والحجة هي هي : فهم يتصورون العلوم الادوات الجديدة تؤدي إلى الكفر كما كان يتصور القدامى أدوات عصرهم في علاقتهم بالفلسفة والمنطق. وفي المرة الاولى كان الصد مفيدا لأن أصحابه كانو مبدعين فهم لم يتكفوا بالصد بل أبدعوا البدائل حتى أصبحت معارضة المنطق والميتافزيقا نقدا نسقيا أبدع محاولات لتأسيس منطق وميتافزيقا بديلين يمكن اعتبار تحسساتهما منطلقا لتجاوز المنطق والميتافزيقا التقليديين. لكن ذلك كله قتل لأن وجهه السلبي هو الوحيد الذي يعني الفقهاء: المهم اسكات الفلاسفة والخصوم وليس التفسلف البديل.

٧- التدوين بطبعه يحقق بصورة آلية المرحلتين الاوليين في كل معرفة علمية. لكنه قد يتوقف بعدهما فيصبح عائقا دون العلم. فأما المرحلة الاولى فهي حصر الموجود. وأما المرحلة الثانية فهي اضفاء نظام معين عليه. فإذا اعتبر ذلك نهاية بات أكبر عوائق المعرفة العلمية بالمعنيين حصرا وتنظيما. وأفضل مثال من ذلك كتاب الكتاب لسيبوية. فهو يجمع المرحلتين: فهو جمع للمادة ومحاولة لتنظيمها. وهناك توقف النحو. ونفس الشيء يمكن

أن يقال عن كل العلوم الاسلامية بزيادة أو نقصان كمي لا يغير من الكيف شيئا. فلا أحد تجاوز الرسالة في اصول الفقه ولا أحد تجاوز كتاب الباقلاني في الكلام ولا أحد تجاوز الشفاء في الفلسفة ولا القانون في الطب ولا أحد تجاوز أحدا في أي علم من علوم المسلمين بعد المرحلتين الاعداديين للشروع في البحث العلمي الحقيقي.

ذلك أن مراجعة المرحلة الاولى يعني دوام عملية استقراء المادة لحصرها ومراجعة المرحلة الثانية يعني دوام عملية استنباط الصورة لتجاوزها. فيكون البحث المادي العلاقة الحية مع الظاهرة الموضوع ويكون البحث الصوري العلاقة الحية مع الظاهرة الذات ويكون الجدل الدائم بين الامرين ببعدي كل منهما جوهر حياة الفكر. وهذا كله انعدم بفعل سوء فهم عملية التدوين. والعلة هي أن التدوين لم يكن من اجل السؤال العلمي بل من أجل السؤال العملي: كيف نستغل النص القرآني والحديث بأدوات لا فائدة من اطالة البحث فيها لان القصد هو استخراج مطالب الشريعة والعقيدة لا غير. لا وجود لهم نظري أصلا.



الباب الأول

فلسفة الدين من منظور الفكر الاسلامي



حالت ظروف لقائنا في الحرم في موسم الحج (تقديم تاريخ العيد بيوم) دون عقد الندوة الثانية التي كان موضوعها فلسفة الدين شروعا في الحوار المباشر بين ممثلين لفرعين مهمين من فكر المسلمين الفرع العربي والفرع الايراني بفضل الجسر الذي يمثله سائلنا لاطلاعه عليهما خلال عمله في الحوزة. فاستبدلنا الحوار الشفوي الحي الذي شرعنا فيه بحسب شجون الحديث بالحوار المكتوب الذي نواصله في محاولات من جنس هذه. والمعلوم أن لكلا الضربين فضلا لا يمكن أن يعوضه الاخر. فعفوية الحوار الشفوي مستحيلة في الحوار المكتوب وروية الحوار المكتوب مستحيلة في الحوار الشفوي.

لكني أرجو أن يتضمن الجواب بعض وجوه الحياة المباشرة رغم غلبة النسيج المنطقي النسقي على كل تعبير كتابي علما وأن الحوار الشفوي بين المنتسبين إلى اختصاص معين لا يخلو من بقايا المكتوب لكونه يجري على خلفية التواصل الفكري في المجال المختص الذي هو مكتوب بالضرورة أو كالمكتوب. ولمحاولة الجمع بين فضيلتي الحوارين سأجعل جوابي جاريا بحسب توال للاسئلة يغنيني عن مناقشة خيارات صاحب الأسئلة في اجوبته التي صدر بها أسئلته لافرغ لإشكال الاسئلة نفسها. فالأسئلة التسع[1] التي تفضل الأخ عبد الجبار باقتراحها علي أتت في ترتيب وبتراتب كلاهما يستدعي التحرر من تواليها ومن مقدمها الصريح أحيانا والضمني أحيانا أخرى. لكني لن ألتزم بتوالي الترتيب بين الاسئلة ولا بتالي التراتب بينها لما سنرى من العلل.

فما من سؤال في أسئلته إلا ويتصدره جواب محدد نناقشه نقاشا سريعا في التمهيد. والتوالي بين الاسئلة مليء بضمائر مصدرها مقدم الأجوبة التي

صدر بها أسئلته. ولما كانت هذه الضمائر تعود كلها إلى أمور تتعلق بفهم معين للعلاقة بين الدين المنزل والدين الفلسفي ولصلة فلسفة الدين بهما أعني بمناط البحث في ما يطلبه مني فإن التمهيد سيتعلق بهاتين المسألتين. وإذن فلا بد من البدء بتمهيد يحلل أمرين مشروطين قبل علاج المسألتين اللتين تدور حولهما الأسئلة ونضيف مسألتين لم تطرح حولهما أسئلة لكنهما ضمنيتان فيها جميعا وتتعلقان بحاضر الاسلام ومستقبله وبعلل توقف الفكر الديني الاسلامي نؤخرهما بعد المسألتين رغم كونهما أولى بالتقديم عليهما أو بالتحييز بينهما. فتكون موضوعات البحث خمسة على النحو التالي:

I- تمهيد وفيه مسألتان:

١- تمهيد أول: تصنيف الأسئلة التسعة التي أرسلها إلى الاستاذ عبد الجبار بالبريد الالكتروني.

٢- تمهيد ثان: التمييز بين فلسفة الدين ودين الفلسفة والفلسفة الدينية والدين الفلسفي.

II- جواب الأسئلة التي تتعلق بتاريخ الاختصاص وبمفهوم فلسفة الدين عامة وفي الاسلام خاصة.

III- جواب الأسئلة التي تتعلق بحاضر فلسفة الدين ومستقبلها في الحضارة الاسلامية.

IV- جواب أسئلة لم تطرح وتتعلق بحاضر الدين الاسلامي ومستقبله

V- جواب أسئلة كان ينبغي أن تطرح لفهم موت فلسفة الدين الاسلامية.

I- التمهيد

تمهيد أول: تصنيف الأسئلة

أحاول ترتيب الأسئلة التي اقترحها الأخ عبد الجبار لئلا أكون مقيدا بخطته التي قد تحول دوني وما أراه أنجع طريق لعلاج المسائل المقترحة فضلا عن ضرورة ابراز الاختلاف المحمود بين موقفينا من طبيعة علاقة الدين المنزل (الذي يطلق عليه الاستاذ عبد الجبار صفة الدين الوحياني اي الذي مصدره الوحي لا العقل) بالدين الطبيعي (الذي يمكن أن نطلق عليه قياسا على الصفة السابقة صفة الدين العقلاني أي ذي المصدر العقلي الطبيعي لا الوحي) وتحديد ضمائر الموقفين. ذلك أني لا أقبل هذا الفرق من الأصل لان الوحي ليس أمرا خارجا عن العقل الطبيعي بل هو احدى درجاته. ومن جنسه رغم كونه من نوع أرقى منها العبقرية الابداعية في المجالات الابداعية جميعا بما في ذلك ابداع النظريات العلمية.

فيكون العقل نفسه مندرجا تحت جنس أعم من الادراك جزؤه المبدع منه يسمى وحيا. وهذا الجزء يشترك فيه مع الانسان كثير من الكائنات الاخرى ويغلب عليه شكل السلوك الغريزي. فإذا لم يتجاوز الادراك العادي ولم يكن مبدعا كان عقلا بمعنى الملكة المشتركة بين البشر عامة أداة نظرية وعملية في السلوك العادي. أما إذا تجاوز العقل ذلك فنفذ إلى بعض معاني الوجود احتجنا إلى اضافة صفة المبدع فيكون من جنس الوحي في المجال الذي يباشره أي إنسان في مجالات القيم الخمسة. وعندئذ يصح وصفه ببعض صفات الوحي أو النفاذ الغريزي لمعاني الوجود: الابداع الجمالي في قيم الذوق والابداع المالي في قيم الرزق

والابداع المعرفي في قيم النظر والابداع السياسي في قيم العمل والابداع الروحي في قيم الوجود.

لكن هذه الرؤية التي تفسر وجود وحي التشريع يستعصي عليها تفسير ختمه. تلك هي المعضلة الحقيقية في نظرة الاسلام للوحي وعلينا علاجها من منطلق القرآن نفسه قبل البحث في فلسفة الدين من نفس المنظور ثم عامة. ونحن نبدأ فنقدم هذا الحل الذي يعتمد النص القرآني دون تأويل. فحديث "لا نبي بعدي" بات عسير الفهم لما اتصل به من حيل التصوف المتفلسف الساعي إلى نفي الختم وللتناقض بين تفسير وجود وحي الرسالة بنظرية المعرفة الكلية وتفسير ختمه بما لا يعارضها لئلا يعني الختم نهاية المعرفة المتجاوزة للادراك العادي. وقد حاولت ذلك في كتاب شروط نهضة العرب والمسلمين.

لكني أريد هنا أن أشير إلى التناقض الذي يمكن أن ينتج عن تفسير الوحي وختمه بنسبة الوحي إلى نظرية في المعرفة لا تفصلها عن أصلها الغريزي في الكائنات الحية وإلى الحيل التي استعملها المتصوفة لتخطي حديث ختم النبوة. فلست أشارك متفلسفي المتصوفة في القول بحصر ختم الوحي في ختم وحي الرسالة بل إني أفهم الحديث حرفيا فاعتبر النبوة أيضا قد ختمت حتى من دون رسالة دون أن يعني ذلك نهاية الوحي. ذلك أن وحي النبوة مرحلة اعدادية لوحي الرسالة: فكل الرسل أنبياء لكن الانبياء ليس كلهم رسلا. لكن الوحي من حيث هو ادراك غريزي لمعاني الوجود ادراكا مباشرا يتخطى العمليات العادية ذات الآليات الصناعية أعم من وحي النبوة: ذلك أنه من المفروض أن يكون جوهر كون الكائنات الحية مدركة بالغريزة. فالقرآن ينسبه إلى كل الكائنات ولا يحصره في الانسان فضلا عن الانبياء. فكما خوطبت أم

موسى وحيا خوطبت النحل (النحل ٦٧)[٢]: فيكون ادراك معاني الوجود ادراكا غريزيا فهما أو علما ذا درجتين كلتاهما مضاعفة:

أولاهما تشمل:

١- الادراك العادي.

٢- والوحي العام المشترك بين كل الكائنات مثل النحل وهو ليس ملازما للموحى إليه بل يحدث مرة أو بعض المرات ثم ينقطع. ويمكن لهذا الادراك أن يكون واعيا بذاته ويمكن ألا يكون فيكون سلوكا شبه آلي وهو المقصود بالغريزة. وإليه تعود جمع أنواع الشوق من حيث هو ميل يتجه إلى خارج ذات نحو ذات اخرى وصلا بين الكائنات بتجاوز ما بينها من بين.

والثانية تشمل :

٣- وحي النبوة (مشروط في وحي الرسالة) وهو أكثر ثباتا من النوع الاول أو بصورة أدق فإنه يكون مصحوبا بوعي أكثر صحوا من الحالة الاولى.

٤- وحي الرسالة وهو متواصل بعد التكليف بالتبليغ ويلازمه الوعي الصاحي شبه الدائم حتى لا يكاد صاحبه تأخذه سنة ولا نوم. ولما كان هذا النوع يضيف إلى وحي النبوة التكليف بتبليغ رسالة فإنه يتضمن ملكات ليست عند النبي غير المرسل. ومن أهمها القدرة على التبليغ والاقناع. وقد أشار إليها القرآن الكريم عندما أردف موسى بأخيه ليساعده.

وتتحد أنواع الوحي كلها في أصلها جميعا:

٥- أعني في ادراك معاني الوجود فهما أو علما بحدس مباشر غني عن آليات المعرفة الصناعية حتى إن صاحبه يصبح متلقيا لكل المعاني التي تدور بخلده. لكن درجات الوحي السابقة تثبت أن آليات المعرفة الصناعية

والخبرة التبليغية من الشروط الضرورية لاكتمال الشروط التي تجعله قابلا للانتقال من مرحلة إلى مرحلة إذ هي ما به تتحقق غايته (وإلا لما طلب موسى أن يكون أخوه مرسلا معه) وإن لم تكن من الشروط الكافية لحصوله (وإلا لكان أخو موسى مغنيا عنه وقد رأينا كيف أن هارون كان عاجزا عن الحيلولة دون شبهة العجل). وطبعا فالنبي الذي لم يحتج لغيره في التبليغ أكمل من الذي احتاج. لذلك فالانبياء والرسل يتفاضلون.

والمعلوم أن الرسول محمد قد عرف كل هذه الضروب من الوحي. فوحيه حصلت فيه فترات (مثل الحالة الاولى) ووحيه بدأ وحي نبوة ثم صار وحي رسالة (قم فانذر). ولما جاء التكليف بالرسالة (القرآن والتاريخ الاسلامي يثبتان ذلك) كان محمد غنيا عمن يساعده في الوظيفة الدينية. ولما كانت رسالة عيسى مجرد دعوة اجهضت قبل أن تكتمل فإنها تحولت إلى عقيدة تابعة لدولة لا يد لها في تكوينها ومن ثم فهي لا تتضمن إلا أحد وجوه الرسالة الكاملة. ومن خصائص هذا الوجه إذا جاء من الخارج أن يستحوذ على الرسالة ليحولها إلى ايديولوجيا. لذلك فكمال الرسالة لم تتحقق إلا في الاسلام رغم أن المسلمين لما سنرى من الاسباب صيروه من جنس الاديان الاخرى أداة ايديولوجية في يد الاستبدادين الروحي والسياسي: رسالة (ما بعد التاريخ) تحقق دولة (التاريخ) من حيث هي رسالة بآليات تحول دون الاستبدادين الروحاني (نفي الكنيسة المتعالية على الامة أو الطاغوت الروحاني) والزماني (نفي الدولة المتعالية على الامة أو الطاغوت الزماني)[٣]. وختم وحي الرسالة بهذا المعنى يغني الامة عن خلافة الرسول في وجهيها أي في الوظائف الدينية (ما بعد التاريخ) وفي الوظائف الدنيوية (التاريخ): فتتولى الامة الامر دينيا ودنيويا بمؤسستين هما

مؤسسة الاجتهاد بمعيار التواصي بالحق ومؤسسة الجهاد بمعيار التواصي بالصبر.

لذلك فالخلافة التي من المفروض أن تكون رئاسة لهاتين المؤسستين ليست خلافة الرسول من حيث هو نبي مرسل ولا من حيث هو رئيس دولة. ومن باب أولى فهي ليست خلافة الله لأن كل إنسان من حيث هو انسان سماه الله خليفة. فلم يبق إلا معنى واحد للخلافة: خلافة الخلفاء أي خلافة الامة صاحبة الأمر الوحيد بعد الختم المصحوب بالنفيين المشار إليهما خلافة مباشرة أو بالنيابة التمثيلية في أداء ضربي الوظائف. لذلك فأفضل تسمية للخليفة هي أمير المؤمنين. وبين أن الأمير ليس آمرا إلا من حيث هو مأمور مرتين: مأمور من الذين أمروه ومأمور بالشريعة التي بأحكامها تم تأميره. لذلك فلا أمر له إلا في الامر الذي هو شورى بين المؤمنين.

ويستعمل مفهوم العقل الانساني عادة للدلالة على الدرجة الاولى بمرحلتيها: مرحلة الادراك العادي ومرحلة الادراك المبدع عندما تضاف إليه صفة الابداع. وقد أطلق الغزالي على الدرجة الثانية بمرحلتيها اسم طور ماوراء العقل. لكننا نعتقد أن الدرجة الثانية بمرحلتيها لم تعد دلالتها بعد ختم الرسالات دلالة الطور الذي وراء العقل بل هي أصبحت درجة نضوج العقل التاريخي نضوجه الذي يغنيه عن مرحلتيها: كان في حاجة إليها ثم صار غنيا عنها كما نبين لاحقا لأنه أدرك حدود ادراكه فغير طبيعة طلب الحقيقة وطبيعة احقاقها نقلا إياهما من سلطتين تدعيان العلم بالمطلق والعمل به إلى سلطتي الاجتهاد والجهاد التشاوريين أو بالتواصي لان الأمر كله عاد إلى الامة ولم يبق بيد سلطتين مستبدتين به.

فالعقل خاصية آدمية عامة لأجلها استحق الانسان الاستخلاف كما هو بين من مرموزة أمر الملائكة بالسجود لآدم بعد استخلافه. ومن ثم فهذه الخاصية تعم البشر وإن بأقدار متفاوتة هي علل كون البعض يصل فهمه معاني الوجود إلى حد الابداع المسهم في الخلق والبعض الآخر يقف دون ذلك. وفي هذا تجدني متفقا مع ابن تيمية في كون تفاوت قدرات البشر العقلية أكبر من تفاوتهم في القدرات البدنية: فأغلب الناس تعميهم هموم الحياة والهوى فيفقدون البصر فضلا عن البصيرة. لكن الحد الذي وضعه حديث ختم النبوة يعني أن الانبياء الذين ينتخب منهم الرسل للتشريع لم تعد البشرية في حاجة إليهم بعد ختم التشريع في الرسالة الخاتمة.

وحتى نفهم المقصود فلنلاحظ أن وظيفة التشريع المحتكم إليه في تنظيم حياة الجماعة قد مر بنفس الطورين سواء كان التشريع منزلا أو وضعيا. فحتى المجتمعات التي لم تكن تعتمد على السنن النبوية كان التشريع فيها تشريعا فرديا يضعه حكماء القوم كما هو الشأن عند اليونان مثلا في الانظمة القبلية عند العرب ومن ماثلهم من الشعوب البدائية حيث يكون شيوخ القبيلة مصدر التشريع ثم يتراكم ذلك ليصبح تقاليد وأعراف يدار الامر بمقتضاها. لكن البشرية تجاوزت هذه المرحلة. فقد انتهى عهد المشرعين الأفراد الحكماء أو الآباء ولم يعد التشريع أمرا يقوم به شخص بل هو جهد الجماعة المنظم لصوغ إرادتها بآليات معقدة لا بد فيها من فنون تشمل كل مجالات التقويم.

فعاد التشريع إلى الجماعة في نوعي السنن البشرية: السنن النبوية والسنن الحكمية. انتهى دور المشرع الفرد فيهما جميعا سواء كان ذلك باسم الحكمة النبوية أو باسم الحكمة العقلية. وقد رمز القرآن إلى هذه النقلة فجعل شرط الاستثناء من الخسر أمرا موكولا إلى المشاركة في

وجهي أفعال التقويم كلها. فتكون الجماعة هي المشرع الفعلي فيها جميعا. فالوجه المعرفي من التشريع هو في القرآن الكريم التواصي بالحق في مجال النظر (حق=حقيقية ضد باطل) وفي مجال الرزق (حق ضد ظلم) والوجه العملي من التشريع هو فيه التواصي بالصبر في مجال العمل (الصبر=مثابرة ضد تخل عن الصمود) وفي مجال الذوق (الصبر=معاشرة ضد التأفف من الآخر). ووحدة الوجهين هي أصل التواصيين ببعديهما وذلك هو مجال قيم الوجود سواء كان التعبير عنه بأسلوب حكمة الوحي أو بأسلوب حكمة العقل(الشهود ضد الجحود): فكلا الاسلوبين حكمة أي ادراك عميق لمعاني الوجود. وليس التواصي بالحق إلا الاجتهاد الجماعي: فعل العقل ليس أمرا فرديا بل هو فعل مشروط بالروية الجماعية أو التواصي أو التشاور. وليس التواصي بالصبر إلا الجهاد الجماعي: فعل الارادة ليس أمرا فرديا بل هو أمر مشروط بالتعاون الجماعي أو التواصي أو التشاور.

لكن المتصوفة جمعوا كل معاني الوحي التي حاولنا التمييز بينها في وحي الولاية وحاولوا حصر النبوة والرسالة في ظاهر النص ليعوضوا وحي الانبياء بحدس الاولياء وتشريع الانبياء المرسلين بتشريع السلطان الروحي الذي ينسبونه إلى الأولياء بصورة خفية هي التأويل بالعلم اللدني. وقد جعل أكبر ممثليهم الولاية فوق النبوة لانها تعد عنده اللبنة الذهبية بالقياس الى النبوة التي لم تعد إلا لبنة فضية. وهم بذلك لم يفهموا طبيعة الثورة التي حصلت في الختم فيحولون دون الأمة والانتقال من التشريع الفردي إلى تشريع الجماعة: فقاسموا الفقهاء الاستبداد بالسلطة الروحية (فقه الباطن وفقه الظاهر وخضع الجميع للامراء المستبدين بالسلطة التنفيذية ليتقاسموا الاستبداد بالسلطة التشريعية بديلا من الامة.

وقد حصلت النقلة من التشريع الفردي إلى التشريع الجمعي تاريخيا في الحكمة النبوية قبل الحكمة الفلسفية. ذلك أن الديموقراطية اليونانية لا تعني أن التشريع يكون للجماعة بل هي مقصورة على اعطاء السادة دور المداولة في تنفيذ أحكام الشرائع التي يضعها الحكماء أو بصورة أدق على تنزيلها في الواقع وهو ما يشبه دور الفقهاء عندنا بعد استبدادهم بالامر. ولم يحصل شبيه لختم الشارع الفردي بالحكمة النبوية أي ختم الشارع الفردي بالحكمة العقلية إلا في الديموقراطية الحديثة بعد أن تخلص الفكر الغربي من الميتافيزيقا التي يدعي أصحابها أن الحقيقة يمكن أن يدركها فكر الفرد وأن يحققها منعزلا على الاجتهاد والاجهاد الاجماعيين.

إن مفهوم التواصي بالحق ومفهوم التواصي بالصبر من حيث هما جوهر التشريع في كل المجالات يعم جميع المؤمنين ويتعلق بالمستويات الخمسة التي يتألف منها كل تشريع في العمران لم يتحقق منهما شيء يذكر في التاريخ الاسلامي لعلتين:

١- الاولى عسر فهم هذه الثورة في البداية من دون التجربة التاريخية التي ستوصل إليها بالتجريب الفعلي الذي لم يحلل ويفهم إلا في القرن الثامن في محاولتين صريحتين للاصلاح: محاولة ابن تيمية ومحاولة ابن خلدون.

٢- الثانية يسر استعارة الموجود من المؤسسات التي تستبد بالسلطتين في البلاد المفتوحة واضفاء الشرعية الدينية عليها من قبل التأويل الباطني للمتصوفة والقياس الظاهري للفقهاء.

والمعلوم أن التشريع وضعيا كان أو منزلا ينقسم إلى جنسين لكل منهما نوعان ويتحد الكل في أصل التشريع المطلق:

فأما الجنس الاول فهو التشريع الاسمى ونوعاه هما:

١- طبيعة التعبير الذي تتحقق به إرادة الامة: وهذا هو التواصي بالحق والتواصي بالصبر أو الاجتهاد الاجماعي والجهاد الاجماعي في منظور القرآن الكريم.

٢- الدستور الذي هو احدى تعيينات هذا التعبير أو ترجمته في نص.

وأما الجنس الثاني فهو التشريع الأدنى ونوعاه:

٣- القوانين العادية.

٤- القرارات الادارية المعينة لها في التنفيذ.

وفوق الانواع الاربعة الأصل:

٥- أي الفلسفة أو الدين بحسب طبيعة التشريع وهذا الأصل هو الذي تستخرج منه المبادئ التي تصدر عنها كل التشريعات وهو الذي يستخرجها فيكون الفاعل والمنفعل والانفعال والفعل ووحدة الكل.

لذلك فكل هذه الدرجات تقبل التحديد في ختم الوحي بالصورة التالية. فنوع التعبير هو التواصيان في مؤسستي الاجتهاد الاجماعي والجهاد الاجماعي. والدستور هو ما تجمع عليه الجماعة من نصوص دستورية بالتواصيين لتحقيقهما في لحظة لحظة من تاريخ الامة. والقوانين هي الصيغ العينية للاجماع. والقرارات هي الترجمات التنفيذية في إدارة شؤون العمران اليومية. وأفضل أمثلتها أحكام القضاة والمفاتي. وأصل الكل هو الدين أو الفلسفة أعني المنظور الشامل لمعاني الوجود حقيقة وحقا. لكن الفقهاء والمتصوفة حولوا أدنى الدرجات إلى تشريع يلغي كل الدرجات المتقدمة عليها في غياب تعينها المؤسسي الذي خلق فراغا ملؤوه بالاستبداد بالسلطة التشريعية التي تقاسموها مع من استبد بالسلطة التنفيذية من الامراء المغتصبين.

وفي الحقيقة فإن النقلة من التشريع الفردي إلى التشريع الجمعي ليست نقلة بل هي عودة واعية إلى جوهر التشريع الذي هو دائما جمعي حتى في مرحلة التشريع الفردي التي كانت سائدة في الظاهر. فالفرد الشارع ليس شارعا من حيث هو فرد بل هو صائغ تشريع الجماعة غير الواعي أي إنه قد أدرك روح ما تصبو إليه الأمة كما تتعين في تقاليدها فصاغها في التشريع الذي جادت به قريحته إما بحكمة الوحي أو بحكمة العقل. لذلك فالكلام عن التواصيين يعني أن عملية التشريع الفعلي التي هي جماعية في كل المراحل ولم تكن فردية إلا صياغة أصبحت واعية بنفسها وحددت آليات تحولها إلى تشريع حكيم لأن آلية تحقيقه هي آلية الوعي نفسها: التواصي بالحق طلبا للحقيقة (علم ووجود فلسفيا أو عقيدة دينيا) والتواصي بالصبر عملا بالحق (عمل وقيمة فلسفيا وعمل وشريعة دينيا).

فخلال التواصي يحصل الوعي النقدي بروح التقاليد للتحرر مما لا يحصل حوله اجماع حتى لا يكون الاحتكام إلا إلى ما تجمع عليه الأمة بفضل التواصيين الدائمين للتشاور في الامر. تلك هي الثورة المحمدية التي لسوء الحظ أسيء فهمها فألغيت في الممارسة التاريخية ولم يبق إلا استبداد الفقهاء والامراء. ولما كان الوحي المختوم متعلقا بتحديد هذه الآلية فإن التواصيين لا يمكن أن يلغياه لانهما ليسا بديلا منه بل هو الذي جعلهما آلية لتحقيقه. وحتى محاولة الغائه فإنها لا تكون إلا بهما ومن ثم بما أوصى به شرطا في الاستثناء من الخسر ومن ثم هما اللذان يحققان ما يطلبه منهما فيكون الغاؤه ممتنعا: فإذا أمكن لأمة أن تتخلى عن ارادتها بارادتها كان نقض تشريع الوحي الخاتم بالتواصيين أمرا ممكنا.

ولما كانت وظيفة التشريع المنزل ذي الشارع الفردي هي التي ختمها الاسلام فإن الحيل الصوفية والفقهية والأيمة والأمراء تتمثل في التسليم

المنافق بأنه لن يأتي نص جديد مع التحيل الذي نقل التشريع إما إلى فهم الباطن مباشرة بالعلم اللدني إلى الولي (القطب الصوفي) والامام (إمام المذهب الشيعي) أو إلى فهم الظاهر بصورة غير مباشرة بحيل القياس الفقهي للفقيه (المفتي) وامام المذهب (إمام المذهب السني). فصار للاسلام كنائسه أو سلطاته الروحية عند الشيعة والسنة على حد سواء. فجميعهم صار مشرعا بمعنى السلطان الروحي إما بتأويل النص إلى حد نقضه وتعطيله بعلم لدني يتجاوز العلم العقلي العادي الذي هو في متناول العلماء بالمعنى المعلوم من العلم في المجال الطبيعي والشرعي أو بقياس فقهي ينقل قدسية النص المقيس عليه إلى النص المقيس أي إلى الوضع المتنكر: وهذا ما نرفضه سواء استند إلى العلم اللدني في حالتي الصوفي وامام المذهب الشيعي أو إلى القياس في حالتي المفتي وامام المذهب السني.

فالختم يعني أن التشريع لم يعد فرض كفاية أو مهمة شخص يعبر عن إرادة الجماعة (التي هي من إرادة الله) بالحكمة النبوية أو بالحكمة العقلية بل هو بات مسألة تخضع لاجتهاد الامة واجماعها مباشرة أو بالانابة الحرة. وبحسب حجم الامة والتنظيم العملي يمكن أن يكون التعبير عن الاجماع بالطرق والآليات التي تتواضع عليها في الشأن العام[4]. فيمكن أن تنتخب من يتولي الأمر في مدد محددة (أمرهم شورى). أما في ما يبنى على ذلك وبعده من الشؤون المختصة فيكون بحسب نظام جماعة الاختصاص في تسيير الشأن الخاص بها (النظام التعليمي أو النظام البحثي أو النظام الاعلامي أو النظام النقدي والابداعي). ومن ثم فلا سلطان إلا للجماعة عامة أو للجماعة المختصة بحسب كون المجال الذي يتعلق به النظام عاما

أو مختصا. ويعني كذلك أن النبوة التي هي مرحلة اعدادية للرسالة لم تعد لها حاجة فختمت مع ختم الرسالة.

أما التناقض بين الحاجة إلى النبوة عامة ونبوة الرسالة خاصة بداية والحاجة إلى ختمهما غاية في اطار تحليل نظرية ادراك معاني الوجود والتعامل معها فيزول بمجرد فهم الختم بمعنى ختم التشريع المنزل وختم النبوة المعدة إليه ختمهما مباشرة بنفي وجود أنبياء بعد محمد ورسالات بعد القرآن أو ختمهما بصورة غير مباشرة بنفي السلط التي تنوبهما إما بالتأويل أو بالقياس لأن النص من حيث هو بيان لا يقبل المقابلة بين الظاهر والباطن فتحتاج تشريعاته إلى التأويل ولا يقبل أن تنقل قدسيته لما يقاس عليه لأن أعيان الحالات التي وردت فيه ليست قابلة للتعميم إلا أذا جعلنا تنزيل الاحكام الالهي (ذي الخلقية المعرفية المطلقة) من جنس تنزيلها الانساني (ذي الخلفية المعرفية النسبية). فمحكم القرآن يتحد فيه الظاهر والباطن ومتشابهه لا يعلم باطنه إلا الله لانه من الغيب. لذلك نهت عن تأويله الآية السابعة من آل عمران. ولما كان القياس راجعا إلى التأويل في الغاية فإنه منهي عنه كذلك. وإذن فلا سلطان للأولياء ولا للأيمة ولا للمفتين أو أيمة المذاهب في التشريع بل أحكام سلطان كله للقرآن والسنة والسلطان كله للامة مباشرة أوبمن تفوضهم لينوبوها تفويضا صريحا وبآليات حرة ونزيهة.

وإذن فالمعنى الوحيد للوحي بعد ختم النبوة والرسالة هو الادراك المماثل للالهام الذي تخاطب به كل الكائنات وليس البشر وحدهم كما خوطبت النحل أو أم موسى. ومن ثم فالقصد بالختم جعل التشريع من وضع الامة مباشرة في ما تتواضع عليه من كيفيات تحقيق المبادئ العامة للتشريع كما حدد أحكامها القرآن والسنة من دون الاعتماد على القياس

الناقل لقدسية النص بل بحصر وظيفة النص في تحديد الافق الروحي والقيمي لكل تشريع تجمع عليه الامة. أما القياس الفقهي الذي ينقل قدسية المقيس عليه إلى المقيس فهو عودة إلى التشريع المحصور في فرض الكفاية لانه ينشيء سلطة روحية تتضخم بالتدريج إلى أن تستحوذ على السلطة التشريعية خلطا بين بعدها الفني الذي هو فرض كفاية وبعدها المعبر عن الارادة الذي ينبغي أن يكون فرض عين.

لذلك فقد تكونت سلطة تشريعية مستبدة جعلت التشريع فرض كفاية خلطا مقصودا بين الوجه الفني من صياغة القوانين والتعبير عن ارادة الامة التي لا تحتاج إلى الوجه الفني أصلا إلا بعد حصولها لصياغتها في شكل قوانين نابعة من روح مبادئ الاسلام التي ليس لها من ممثل غير الامة كلها. وأول هذه المبادئ هو اعتبار الشريعة المنزلة مصدر المثل العليا لأي تشريع. وثانيها هو نسبة العصمة لاجماع الامة المعبر عنه بالطريقة الشرعية أي بمن تختاره لهذه المهمة التشريعية بحسب آليات يحددها دستورها. لذلك فالتشريع لا يمكن أن يكون مقصورا على الفقهاء الذين ينبغي أن يحصر دورهم في القضاء (والافتاء جزء منه لانه قضاء ينتج عن احتكام المرء في خلاف بينه وبين نفسه عند التحير في مسألة تعبدية أو تعاملية) الذي يطبق التشريع النصي والوضعي ذي الأفق الاسلامي (من وضع الامة) لا في وضعه بدلا من الامة لأن أمر التشريع ليس القانون من حيث هو اختصاص بل هو التعبير عن إرادة الأمة والقانون من حيث اختصاص فني صياغة لاحقة.

فمن حيث الصيغة الفنية للشرائع يكون دور الفقهاء من جنس أساتذة القانون المنظرين للتشريع والقانون أو من جنس دور القضاة المطبقين له أو من جنس المحامين أو من جنس المستشارين القانونيين. لا غير. إنهم في

كل هذه الحالات غير مشرعين بل هم مستعملون للتشريع الذي يعود إلى غيرهم. وحتى إذا أدوا دورا في التشريع فهو غير مباشر ويكون من جنس دور النظرية القانونية في النظريات التشريعية أو من جنس دور الاحكام التي تصدرها محاكم النقض في تطوير النصوص الشرعية. ومن ثم فالختم يعني الانتقال من التشريع المنزل المعتمد على شارع فردي إلى التشريع الوضعي المعتمد على شارع جمعي خاضع لأحكام النص الخلقية.

ولعل من أكبر الأدلة على مطابقة هذا الفهم للفهم القرآني أمرين لا يمكن أن يجادل فيهما إلا معاند مع تفاعلهما في الاتجاهين والأصل الذي تفرع عنه البعدان وتفاعلهما:

١- الأول إيجابي وهو طبيعة الحجاج القرآني طبيعته العقلية التي أساسها نظام الكون لا خرق عاداته[٥].

٢- والثاني سلبي وهو نفي الاستدلال بالمعجزات في ثلاث سور من القرآن الكريم هي الاسراء والانبياء والشعراء[٦].

٣- وأثر الأول في الثاني هو تعليل نفي المعجزات بالاستقراء من تاريخ النبوات (يبين التاريخ أنها لم تكن مجدية) وبالاستنتاج من مفهوم المعجزة (المعجزة للتخويف والايمان الحقيقي حر فلا ينفع فيه التخويف).

٤- وأثر الثاني في الاول هو ان الاعجاز الأتم هو أن يكون بكمال المعقولية في الموضوع (فتكون معجزة الاسلام الموضوعية هي الاستدلال بنظام العالم لا بخرق نظامه) وبكمال عاقلية الذات (فتكون معجزة الاسلام الذاتية هي الاستدلال بخاصية الانسان النوعية قصدت البيان وعقله أي فهم الاعجاز الموضوعي المتعين في الآيات النصية والكونية مع الكون تعامل المستخلف فيه ليكون أهلا لوراثته).

٥- أما أصل الكل فهو مفهوم الدين الفطرة حيث يتطابق السعيان إلى الحقيقة الدينية: السعي بالنور الطبيعي صعودا من تجربة الانسان إلى دلالاتها الروحية والمدد الالهي بنور الوحي الذي هو نزول رحمة الله بتوسط مبلغيها من مدركيها المصطفين في مرحلة الرسالات إلى حد ختمها ملخصها ومخلصها من التحريف والجاهلية. لكن هذا المدد ليس مقصورا على الرسالات بل هو أعم ومن درجاته الوجدان أو الحدس عامة والعقلي خاصة. والوجدان متقدم على الرسالات ومصاحب لها ومتأخر عنها إذ هو في معناه العام مشترك بين كل الموجودات (مثل الوحي للنحل). والرسالة الخاتمة خاتمة للرسالات لأن مضمونها هو هذه الحقائق الخمس بوصفها جوهر التوحيد المحمدي.

ولنعد إلى الأسئلة لتصنيفها بعد مناقشة المسلمة الاساسية التي انبنت عليها. فالاسئلة التسعة التي تفضل الاستاذ عبد الجبار بتوجيهها تنقسم إلى ثلاثة أصناف:

I- أولها صنف استفهامي خالص أي إن السائل لا يفترض جوابا مسبقا يطلب مني تأييده أو مناقشته أو دحضه. ويتعلق هذا النوع الاول بتاريخ اختصاص فلسفة الدين عامة وفي الغرب خاصة (الاسئلة ٧و٨ والقسم الثاني من السؤال التاس).

II- والثاني صنف مستند إلى تصور صريح للجواب المنتظر ويتعلق بمفهوم فلسفة الدين الذي للسائل فيها رأي أساسه المقابلة التي أشرنا إليها بين الدين الوحياني والدين العقلاني بمصطلحه (الاسئلة ١-٦ مع القسم الأول من السؤال التاسع).

III- والثالث صنف يجمع بين ضربي الأسئلة السابقين لأنه يتعلق بتقويم حاضر فلسفة الدين واستشراف مستقبلها عامة وفي الحضارة

الاسلامية خاصة (القسم الاول من السؤال التاسع) ويضمر التصور الصريح للجواب المنتظر رغم كونه قد ورد في شكل استفهام مجرد.

ولنبدأ إذن بتقسيم الاسئلة بحسب هذه الاصناف لأنها لم ترد بالترتيب المناسب لتصنيفنا الذي سنبني عليه علاجنا:

فأسئلة الصنف الأول تتعلق بتاريخ فلسفة الدين من حيث هي اختصاص فلسفي ويتألف من العناصر البسيطة التالية: الأسئلة٧ و٨ و٩:

السؤال السابع: كيف نشأت فلسفة الدين؟ وما هي بواعث ولادتها؟ واين تبلورت نواتها الجينية؟ ومن هم ابرز المفكرين الذين كانت لديهم الريادة في بناء هذا الحقل المعرفي؟

السؤال الثامن: يشدد بعض الدارسين على أن فلسفة الدين نشات وتطورت في فضاء اللاهوت والمعارف الجديدة في الغرب، ثم هاجرت بعد ذلك الى مواطن اخرى.

السؤال التاسع: (= القسم الثاني من السؤال التاسع) ما مدى امكانية توطين فلسفة الدين في ديارنا، وتوظيفها في دراسة الدين وتجلياته في مجتمعاتنا، بالرغم من تباين السياقات التاريخية الدينية والثقافية، وتنوع الخصوصيات بيننا وبين الغرب؟

وأسئلة الصنف الثاني التي نضم إليها أسئلة الصنف الأول لارتباط الاختصاص بمفهوم موضوعه تتعلق بمفهوم فلسفة الدين وتمييزها عن علم الكلام وفيها ثلاث مسائل ثلاثتها مضاعفة: السؤالان ١ و٣ ثم السؤلان ٥ و٦ وأخيرا السؤالان ٢ و ٤.

المسألة المضاعفة الأولى: ١+٣ (مفهوم فلسفة الدين وعلاقتها بعلم الكلام)

١- فلسفة الدين واحدة من الفلسفات المضافة، ويحددها بعض الباحثين بأنها تعني التفكير الفلسفي في الدين وعقلنة المعتقد الديني. مما يعني انها تجد بذرتها في الالهيات الفلسفية وليس في الالهيات الوحيانية. فماذا يعني مفهوم فلسفة الدين لديكم؟

٣- فيلسوف الدين غير المتكلم، لان المتكلم يتسلح بمواقف وقناعات قبلية، بينما يتحرر الباحث في فلسفة الدين من أية قناعات سابقة، بمعنى انه يدرس الدين من خارجه، خلافا للمتكلم الذي تتحكم ببحثه رؤيته الدينية الخاصة. فهل ترتبط فلسفة الدين بدين معين، أو انها تدرس الدين كظاهرة عامة في الحياة البشرية من دون ان تتمحور حول أديان خاصة، فهي كفلسفة العلم التي لا تختص بعلم معين؟

من الواضح أن السؤالين الأول والثالث يحاول صاحبهما تحديد العلاقة بين علم الكلام و فلسفة الدين من منطلقين متكاملين أولهما يستند إلى طبيعة مصدر المعرفة والثاني إلى طبيعة المنهج المستعمل فيها. وكلا المنطلقين ينتهي إلى ما يفيد انفصال فلسفة الدين عن علم الكلام. فالمقابلة هي من المنطلق الاول بين مصدري المعرفة في الاختصاصين: المقابلة بين الالهيات الفلسفية والالهيات الوحيانية. أما من المنطلق الثاني فالمقابلة تبدو متعلقة بطبيعة المسلمات المنهجية في كلا الاختصاصين إذ ينطلق أحدهما من عقيدة بعينها وينطلق الثاني من تحرر مزعوم من العقائد. وطبعا فالسؤال عن هذا التحرر يبقى مشروعا إذ قد لا يكون الفرق إلا في

التسليم الصريح والتسليم الضمني ببعض المنطلقات العقدية. ذلك أن "الالهيات الوحيانية" لما أصبحت كلاما لم تبق إلهيات فضلا عن أن تكون علما بل هي تحولت إلى استراتيجية دفاع عن عقيدة سلبا بمحاولات دحض العقائد الاخرى وإيجابا بمحاولة صوغ العقيدة التي يدافع عنها المتكلم. لذلك فلا ينبغي الخلط بين الالهيات المستندة إلى الوحي وعلم الكلام على الأقل إذا حصرنا كلامنا في الهيات القرآن.

فعلم الكلام ليس هو جوهر الهيات الوحي بل هو ما نتج عما حل بها من انحراف تاريخي بدأ لعلل تاريخية ظرفية مدار الصراع فيها ليس الهيا بل هو ما يشير إليه القرآن في سورة آل عمران: إنه تحول تحول رجال الدين إلى سلطة روحية تتحالف مع السلطة السياسية من أجل منافع دنيوية. ثم صار هذا المرض الذي يعرض لالهيات الوحي بنية محددة لعلم الكلام. لذلك فهو قد فقد بالتدريج بعديه الأساسيين: ١- فمقارنة الاديان التي هي جزء لا يتجزأ منه تحولت إلى تقويمها من منظور المذهب ٢- وطلب العلم حول الذات الالهية وصفاتها وطبيعة تواصلها مع البشر والعالم تحولت إلى اعتبار ذلك أمرا لا يتحقق إلا في العقيدة المعينة التي يدافع عنها المتكلم. فلم يعد البحث في المسألتين اجتهادا وجهادا فكريين بل بات دعاية أحزاب.

المسألة المضاعفة الثانية: ٥+٦ (أثر التمييز بين فلسفة الدين وعلم الكلام في مسألة الكونية والخصوصية في المعتقد الديني)

٥- تهتم فلسفة الدين بتحليل مفاهيم من قبيل: الاله، الشر، النجاة، الخلود، العبادة، المقدس، التضحية والقربان، الخوارق...وغيرها. وهي قضايا بحثها

المتكلمون من قبل. فما الذي يبقى فيلسوف الدين للمتكلم؟ واين تقع فلسفة الدين بالنسبة الى علم الكلام التقليدي وما يعرف بعلم الكلام الجديد؟

٦- الدين وتطلعات الانسان، وما يترقبه الانسان من الدين، وما يترقبه الدين من الانسان، طبيعة المعرفة الدينية، التجربة الدينية، لغة الدين، تعدد القراءات، التعددية الدينية...كلها وغيرها مباحث تدرس في فلسفة الدين. فهل أضحت فلسفة الدين اليوم ميدانا يتسع لأهم الدراسات حول الدين وتجلياته في حياة الفرد والمجتمع؟

من الواضح أن السؤالين الخامس والسادس يتعلقان بأثر التمييز بين الكلام وفلسفة الاديان التأثير عليهما من حيث المضمون وعلى دورهما في حياة الانسان الخاصة والعامة. فبعد استحواذ فلسفة الدين عن موضوعات علم الكلام القديم- لو بقي الهيات وحي حقا- واهتمام علم الكلام بمسائل اخرى لعلها هي موضوع علم الكلام الجديد (حسب رأي السائل) يصبح السؤال عن العلاقة المستقبلية بين الاختصاصين أمرا مشروعا خاصة وقد انتقلت هموم الانسان الوجودية التي كانت شبه حكر على الفكر الديني إلى الصدارة في الفكر الفلسفي عامة وفي الفكر الفلسفي الباحث في الاديان على وجه الخصوص.

لكن توجه الكلام إلى المسائل التي كانت شبه حكر على فكر الفلسفة العملي وتوجه فلسفة الدين إلى المسائل التي كان شبه حكر على فكر الدين الوجداني ليس بالأمر العرضي الذي نتج عن تبادل التأثير بين أمرين قابلين للفصل في الوجود الانساني بل هو ثمرة ما بينهما تراكب وتضامن: كل منهما يتضمن مسائل الآخر ولكن من منظوره.

فالفلسفة منذ سقراط تحاول أن تجمع بين السؤال العقلي العلمي حول الظاهرات الطبيعية والسؤال العقلي الخلقي حول الظاهرات الاجتماعية والسياسة. وهي في الحالتين تنتهي إلى السؤال الديني إما تأسيسا لما بعد الطبيعة أو تأسيسا لما بعد التاريخ أو تأسيسا لفن يوحد بين المابعدين. ولما كان تأسيس ما بعد التاريخ هو جوهر الفكر الديني أو ما يمكن ان يعد ما بعد التاريخ من حيث هو مجال العمل الانساني وكان تأسيس ما بعد الطبيعة هو جوهر الفكر الفلسفي أو ما يمكن أن يعد ما بعد الطبيعة من حيث هي مجال العلم الانساني فإن الامر يصبح متعلقا بالبعد العملي والعلني من العلم والعمل في فعالية الفكر الانساني الذي يكون وجدانا في الحالة العملية وعقلا في الحالة العلمية ووحدة الامرين في ما بعد المابعدين الذي يتحد فيه الفلسفي والديني. فيزول التقابل بين ما بعد الطبيعة وما بعد التاريخ غاية للالهيات الفلسفية ولالهيات الوحي عندما يعود الأمران إلى طبيعتهما السوية فلا تبقى الثانية مجرد ايديولوجيا أحزاب سياسية والاولى مجرد ايديولوجيا أحزاب علمانية.

المسألة المضاعفة الأخيرة: ٢+٤ (البعد المعرفي والمنهجي من فلسفة الدين)

٢- فلسفة الدين تعني التأمل الفلسفي حول الدين، لذلك فهي بمثابة الفلسفة، أي انها تتحرر من النزعات الايديولوجية في البحث، وتتسلح بمنطق ابستمولوجي. فما هي طبيعة العلاقة بين فلسفة الدين والفلسفة من جهة، وبينها وبين الالهيات من جهة اخرى؟

٤- تنوعت الدراسات حول الدين في هذا العصر، واتسعت وتداخلت مع معظم العلوم الانسانية وحتى العلوم الطبيعية. فما هي الادوات المنهاجية التي

تتوكأ عليها فلسفة الدين؟وما مدى توظيفها لمكاسب علم نفس الدين، وانثربولوجيا الدين، وسوسيولوجيا الدين، واللسانيات وعلوم التأويل، وفلسفة العلم، والميثيولوجيا... وغيرها من معطيات العلم الحديث؟

والصنف الأخير فيه سؤالان ينتجان عن تحليل القسم الأول من السؤال التاسع الذي هو سؤال مركب وكلاهما يتعلق بحاضر فلسفة الدين عند المسلمين وبمستقبلها عندهم وفي العالم:

١٠- (=القسم الأول من السؤال التاسع):

أ- بماذا تقومون راهن فلسفة الدين في الدراسات الاسلامية؟

ب- وكيف تستشرفون مستقبل دراسات فلسفة الدين عامة في بلادنا خاصة؟

ثم نضيف الاسئلة التي كان من المفروض أن تطرح وتعالج قبل علاج مسألة فلسفة الدين في الفكر الاسلامي حاضرا ومستقبلا عنيت المسائل التي تنتج عن حاضر الدين الاسلامي ومستقبله بعد أن اصبح ذلك مسألة كونية بوجهيها الداخلي والخارجي. وهي مسائل تقبل التلخيص في مسألة واحدة: كيف ينبغي أن يفهم الاسلام؟ هل ينبغي أن يفهم بذاته أم برده إلى الفهم المسيحي للدين من خلال التلقي الالماني للاصلاح الاسلامي بالمقارنة مع الاصلاح المسيحي (الحقبة الرابعة من التاريخ العالمي في فلسفة التاريخ الهيجلية)؟ وهذه المسألة لن تبعدنا كثيرا عن هموم السائل لانها مدار المقابلة بين ما يسميه السائل كلاما قديما وما يسميه كلاما جديدا ولان مناقشتها لا يمكن ان تتم إلا من خلال أهم صيغ فلسفة الدين الغربية في النسق الهيجلي الذي ترد إلى تأويلاته كل أشكال النقد الموجه إلى الاسلام والمسلمين من المسلمين أنفسهم قبل غيرهم.

التمييز بين مفهومات أربعة مترابطة

سأحاول في التمهيد الثاني قبل الجواب أن أوضح المسألتين التاليتين تحليلا لدلالات التصورات قبل الشروع في علاج ما استعوص من القضايا إما بسبب عجلة التحليل أو بسبب الاغراق في التأويل[٧]:

١- مسألة العلاقة بين فلسفة الدين والدين الفلسفي[٨].

٢- مسألة العلاقة بين فلسفة الدين والفلسفة الدينية[٩].

المسألة الأولى

العلاقة بين فلسفة الدين والدين الفلسفي

فرغم أن فلسفة الدين من حيث هي فرع من فروع البحث الفلسفي تفترض ضمنا أو صراحة دينا فلسفيا معينا فإنها تختلف تمام الاختلاف عنه. فهو أحد فروع موضوعها وليس هو إياها. ذلك أن فلسفة الدين تبحث الأديان كلها بما فيها الأديان الفلسفية التي تكون عادة من مباحث ذروة الميتافيزيقا. لذلك اصطلح عليها فلاسفتنا باسم الالهيات. ولعلنا نجد في مقالة اللام[١٠] من ميتافيزيقا أرسطو أو في المقالة العاشرة[١١] من كتاب أفلاطون في الشرائع نموذجين تعامل معهما فكرنا في تجربة التفلسف الاولى من تاريخ فكرنا الفلسفي والديني. فلا يكون الدين الفلسفي إلا أصل المنظور الذي يقول به صاحب البحث في فلسفة الدين إذا كان فيلسوفا. لكنه غير فلسفة الدين التي هي أحد فروع البحث الفلسفي أحد فروعه الذي من المفروض أن يكون مابعدًا لعلم موضوعِه أعني علم الاديان الوصفي والوضعي والتاريخي.

لكن هذا الدين الفلسفي غالبا ما يكون في نفس الوقت المنظور الذي ينظر به الفيلسوف لفلسفة الدين والغاية التي يعتبر الظاهرة الدينية متجهة إليها في نشوئيتها التكوينية إذا كان يقول بما يشبه التطور الطبيعي للوعي الديني عند الجنس البشري كما يمكن أن نمثل لذلك بفلسفة الميثولوجيا والدين عند شيلنج[١٢] أو بفلسفة تطور الفكر الديني عند هيجل[١٣] أو بالردود عليهما بما يشبه اديان الحياة الطبعانية[١٤] أو التاريخانية[١٥] أو بمحاولات تأسيس ما يشبه الوجودية الايمانية[١٦] أو الالحادية[١٧]. فلكل فيلسوف دين فلسفي صراحة أو ضمنا[١٨]. لكن القليل منهم اهتم بفروع الدراسات الدينية بمقدار يضاهي الفروع الاخرى من اهتماماته[١٩] فضلا عن أن ذلك يرد في الغالب في شكل نقد للمعتقدات الشعبية أو في محاولات تفسير نظرية النبوة كما هو الشأن عند جل فلاسفتنا. وأغلب مفكرينا العلمانيين الذين يتكلمون في هذه المسائل يجهلون جوهرها الديني فيتصورون انفسهم ثوارا على الدين في حين أنهم إلى الأذقان غارقون في علم الكلام المسيحي!

ويمكن القول إن ازدياد الاهتمام بهذا الفرع من البحث الفلسفي قد نتج عن ظاهرتين تاريخيتين متماثلتين من حيث الوظيفة التي أدتاها في تاريخ البشرية الفعلي وفي تاريخ وعيها التاريخي من حيث صلته بالدين والفلسفة أو بالوحي والعقل رغم اختلاف الظرف (ظرف الحضارة العربية الاسلامية وظرف الحضارة اللاتينية المسيحية) والنتائج (فشل التجربة الاسلامية لتوقف فعليها الجوهريين المشروطين في فلسفة دينها النظرية عقيدة دينية وعلما بالعالم وفي فلسفته العملية شريعة دينية وعلما بالتاريخ قصدت الاجتهاد أو التواصي بالحق والجهاد أو التواصي بالصبر ونجاح التجربة المسيحية في كلا الأمرين). وقد حدثت كلتا الظاهرتين في

الميدان الحرام بين طرفي للصراع قصدت القول الفلسفي والقول الديني خلال الجدل الدائر بين ضربي الدين الطبيعي والدين المنزل الجدل الذي آل إليه ضرورة تطور كلا القولين الديني والفلسفي في موطن الاديان والفلسفات القديمة حيث تلتقي القارات الأقدم الثلاث (آسيا وافريقيا واروبا) أو الحوض الشرقي من البحر الابيض المتوسط بين اليونان وإيطاليا شمالا والشام والمغرب الادنى غربا.

المسألة الثانية

العلاقة بين فلسفة الدين والفلسفة الدينية

يصعب أن ينكر أحد امكان الكلام على الفلسفة الدينية لاي دين منزل فنقول فلسفة الاسلام الدينية أو فلسفة المسيحية الدينية الخ...قاصدين بذلك منظور الدين المعني كما يتعين في منظومة المقومات التي يتألف منها نسق عقائده والتي بها يختلف دين عن دين. لكن ذلك لا ينفي وجود مقومات مشتركة بين الاديان وإلا لما انتسبت إلى جنس الدين من أجناس المنظومات الرمزية ذات المضمون العملي أو النظري المنظومات المندمجة التي يخضع لها الوجود الانساني بصورة كلية. لذلك ففلسفة الدين غير والفلسفة الدينية غير. فتكون الفلسفة الدينية على الأقل جنسا مؤلفا من نوعين قبل ختم الفصل بينهما ببيان وحدتهما الجوهرية في الاسلام:

١- الفلسفة الدينية التي تستمد من الجهد الفكري الطبيعي أو الفلسفة الدينية التي يمكن استمدادها من الاديان غير المنزلة.

٢- ثم الفلسفة الدينية التي تستمد من الوحي الذي يمكن مقارنة علاقته بالنوع الاول بعلاقة العبقرية في الابداع الفني عامة والادبي خاصة.

وتختلف هذه المقابلة عن مقابلة تشببها دون أن تكون إياها. إنها المقابلة بين علم الكلام العقلي Rational-theology وعلم الكلام النقلي Textual or historical theology. فعلم الكلام بصنفيه يمكن أن يكون فرعا من الدين الفلسفي (علم كلام عقلي أو علم كلام تاريخي وهما مصدر كل المعارف الفلسفية والوضعية للظاهرات الدينية) أو فرعا من الدين المنزل (علم كلام عقلي أو علم كلام نقلي وهما مصدر كل المعارف النقلية المجردة والتاريخية للظاهرات الدينية). فقد يكون علم الكلام منتسبا إما إلى فلسفة الدين العقلي الدينية وعنها تفرعت البحوث الوضعية في تاريخ الاديان وعلم اجتماعها وعلم نفسها وعلم مقارنتها. وقد يكون منتسبا إلى فلسفة الدين المنزل الدينية وعنه تفرع الجدل الديني بين النحل داخل نفس الملة أو بين الملل اشرئبابا سلبيا إلى الدين الكلي الذي تكون الملل بالنسبة إليه في نسبة النحل إلى الملة الواحدة[٢٠]: وذلك هو مضمون القصص والجدل القرآنيين اللذين يعتبران كل الرسالات واحدة من حيث هي دين رغم تعددها من حيث هي شرائع.

ولا أحد ينكر التجانس الموجود بين هذين الضربين من القول وما ينتج عن التقابل المنهجي بينهما في دراسة الظاهرات الدينية في وجودها الموضوعي (ممارسات ومؤسسات ونصوص ومشاعر) وفي وجودها الذاتي في ضمائر المؤمنين بها ومحاولى فهم التجارب الروحية المرتبطة بها وما أدى إليه هذا التجانس من جدل حول المنهج التحليلي الوضعي والمنهج التأويلي التأملي في دراسة النصوص والظاهرات التاريخية عامة والنصوص المقدسة وتاريخ الاديان خاصة[٢١] ودور ذلك في نشأة ما يسمى بعلوم الروح أو العلوم الانسانية في بداية القرن السابق.

II- الجواب عن الأسئلة المتعلقة بمفهوم فلسفة الدين

يتقدمه نبذة عن تاريخ الاختصاص

لا يمكن أن نفهم تاريخ الفكرين الديني والفلسفي إذا أبقينا على المقابلة بين النحل ضمن الدين الواحد أو على المقابلة بين الملل ضمن الظاهرة الدينية الكلية ولم نرتفع إلى مستوى التصور الكوني للدين كما يدعونا إلى ذلك القرآن الكريم[٢٢]. ولحسن الحظ فقد فهم العقل الانساني ذلك الآن بفضل تقدم الوعي الفلسفي بوحدانية الدين ليس من حيث هو احدى خصائص الانسان النوعية في جنس الحيوان بل وكذلك من خلال مقارنة ثوابت الاشكال التاريخية لتعيناته المشعرية والعقدية في التاريخ الفعلي للمارسة الدينية لكل الجماعات البشرية التي أمكن للعلم استقراؤها[٢٣]. فقد ألتقى في تكوين فلسفة الدين مساران:

١- أولهما انطلق من تطور الفكر الديني تطوره الذاتي إلى أن بلغ مرحلة الرسالة التي يعتبرها نصها المقدس حصيلة الرسالات السابقة ومن ثم خاتمتها. وذلك بفضل اعادتها كل الرسالات إلى الفطرة الانسانية في صلتها بالمطلق حيث يلتقي الدين الطبيعي بالنور الطبيعي[٢٤].

٢- والثاني انطلق من تطور الفكر الفلسفي إلى مرحلة الفلسفة التي يعتبرها آخر صيغها النسقية حصيلة الفلسفات السابقة ومن ثم خاتمتها. وذلك بفضل إعادة كل الفلسفات إلى الفطرة الانسانية في صلتها بالمطلق حيث يلتقي النور الطبيعي بالدين الطبيعي[٢٥].

وبصورة أدق فإن المسارين نتجا عن الجدل بين الفكرين الفلسفي والديني في موطن مولدهما الذي أشرنا إليه الجدل الذي كان الطور الأوسط[٢٦] غاية طوريه الأولين[٢٧] أعني علم الكلام الاسلامي بشقية النابع من

القرآن والسنة والنابع من الفكر الفلسفي الذي هو في نفس الوقت بداية طوريه الاخيرين[٢٨]. لذلك فلا بد من بحث المسألة من هذه المداخل الثلاثة:

١- من مسار تطور الفكر الديني بمنطقه الخاص.

٢- ومن مسار تطور الفكر الفلسفي بمنطقه الخاص.

٣- ومن مسار الجدل والتأثير المتبادل بين مساري الفكرين: منطق الجيئة والذهاب بين النظر والعمل وبين المنطقين السابقين منعزلين ثم متأثرين التفاعل بينهما.

وهذا المسار الثالث هو المسار الذي اعتبره متقدما على المسارين البسيطين ومعللا لما مر به كل منهما من مراحل أوصلته إلى فلسفة الدين الفلسفية وفلسفة الدين الدينية اللتين تلتقيان في الترابط الثابت بين فلسفة التاريخ المقدس والتاريخ العادي رغم تقدم الأول على الثاني في العروض التاريخي وفي الحقيقة التصورية بل تصور الأول كان مصدر تنظيم الثاني حتى في أكثر التصورات المادية للتاريخ لان بدءها بنقد التصور الديني للتاريخ يقتضي تقدم الامر المنقود على فعل نقده[٢٩].

المسار الأول، منطق فلسفة الدين الدينية

أشرنا إلى أن ظاهرتين حددتا نشأة فن جديد انفصل عن الكلام بفرعيه المنطلقين من الآيات النصية إلى بحث أوسع منطلقه الآيات الكونية التي تعد الآيات النصية والتاريخية صنفين من أصنافها.

١- وقد حدثت أولى الظاهرتين في نص الاسلام المقدس نفسه نصه الذي يعرف الاسلام بكونه اصلاحا للتحريف الديني وعودة إلى الاصل الصافي الواحد المشترك بين كل الاديان (أي السؤال الذي أتى في القرآن على لسان ابراهيم عليه السلام: عدم كفاية المتناهي والفاني وطلب

اللامتناهي والباقي أو المتعالي المطلق) مزيلا بذلك الفواصل بين الاديان الطبيعية والأديان المنزلة ومؤسسا كلية الظاهرة الدينية إيجابا على مفهوم الفطرة وسلبا على تخليص البشرية من وساطة السلطة الروحية بين المؤمن وآيات ربه.

٢- وأما الظاهرة الثانية فحدثت في اصلاح المسيحية اصلاحها الذي حاول العودة بالمؤمن إلى الاتصال المباشر بالنص المقدس في محاكاة واضحة للثورة الاسلامية وردة فعل على فكرها ودورها التاريخي في أوروبا نفسها أولا (المؤثر الخارجي) وعلى فساد المؤسسة الدينية المسيحية وعلاقتها المتوترة مع السلطان السياسي (المؤثر الداخلي) ثانيا[٣٠]. لكن الاصلاح كما نبين لاحقا تحول إلى تحريف مضاعف: فهو تحريف للتحريف في الاتجاه المقابل أو بلغة نيتشوية مجرد قلب للقيم بجعل السعي إلى الخلاص من المحايثة في المسيحية المحرفة سعيا إلى الخلاص من المفارقة والغرق في السيلان الابدي الذي هو منطق الاصلاح المحرف الذي تأسست عليه الحركة الجنونية لارادة القوة.

ويبرز التماثل الشكلي بين الحركتين إيجابا بالعودة إلى آيات الله النصية والكونية وسلبا بنقد المؤسسة الدينية نقدا يخلص المؤمنين من هيمنتها على النفوس بالسلطان الروحي الذي تستمده من التوسط بين الله وعبيده. ولعل أفضل ممثل للتماثل بين الحركتين محاولة تحرير البشرية من التنافي المطلق بين الحياة الدنيا والحياة الروحية التي لم تبق أمرا يستثني القيم الدنيوية بل يضفي عليها المعنى ويسمو بها فلا يكون ذا وجود من دونها[٣١] فضلا عن محاولة الربط بين الديني والسياسي[٣٢]. فالاسلام سعى إلى تخليص الانسانية من هذا السلطان وحلل علل تكونه ونتائجه وآلياته في سورة آل عمران تحليلا لو أدرك المسلمون معناه ومغزاه لما حصل لهم ما

آل بهم إلى أسفل سافلين. فالسلطان الروحي للمستحوذين على الحقيقة الدينية يحرف الاديان من أجل خدمة مصالح أصحاب السلطان الروحي في تحالفهم مع أصحاب السلطان السياسي فيعود بالانسانية إلى نموذج الدولة الفرعونية حيث يكون هامان خادما لفرعون الذي يجزل له العطاء مقابل استعمال سلطانه الروحي لاخضاع الناس بدل تحريرهم من الطاغوت[٣٣].

ومن جنس هذه الثورة يبدو مشروع الاصلاح في مسيحية القرن السادس عشر. فمحاولة تخليص المسيحيين من فساد الكنيسة وسلطانها والسعي إلى جعل المؤمن على صلة مباشرة بآيات الله وأولها النص الديني من دون وسطاء معصومين فضلا عن العلاقة الجديدة بين الديني ممثلا للقيم المتعالية على التاريخ والسياسي ممثلا لتعيناتها التاريخية كان يهدف إلى استرجاع دور العقل والتدبر دورهما الذي هو البديل من السلطان الروحي كما دعت إلى ذلك كل آيات القرآن الكريم. لكن هذا الاصلاح بمقتضى مبادئ العقيدة المسيحية نفسها انقلب إلى ضده لانه لم يتمكن من إزالة علل الفساد بل هو أزال عنها الملطفات التي صاحبت التحريف السابق:

١- فعقيدة بنوة عيسى لله لم تبق أمرا رمزيا فحسب بل هي أصبحت تأليها فعليا للانسان ومن ثم استبدادا بالكون والتاريخ ليس للخلافة والعناية بل للفساد في الارض.

٢- وامتناع شمول التأليه كل البشر في التصور فضلا عنه في الواقع أدى إلى تحول التأليه إلى استعباد البعض للكل أي التحقيق الفعلي لنظرية شعب الله المختار.

وانطلاقا من هاتين الثورتين المتماثلتين شكلا كان لا بد أن يصبح فرع فلسفة الدين أو التفكير العقلي المتدرج نحو البحث العلمي الوضعي في الظاهرات الدينية من مشاغل الفكر الفلسفي بعد زوال الحاجز المائز بين الفكرين الديني والفلسفي عند كلا الفريقين النابع من الفكر الديني الخالص والنابع من الفكر الفلسفي الخالص الفكرين اللذين التقيا: كل فكر فلسفي اليوم فكر ديني متنكر وكل فكر ديني فكر فلسفي متنكر. فكلاهما صار مجاهدة شخصية ومجاهدة جماعية سواء كان ذلك في الملة الواحدة أو بين الملل. لذلك فكل من يقرأ القرآن الكريم بعين فاحصة سيجد فيه أمرين مهمين هما أصل كل تفلسف في الاديان وقيمتين أساسيتين هما أساس التوالج المتزايد بين الدين والدنيا في الحياة اليومية ومعانيها الوجودية وفي الحياة السياسية ومعانيها الخلقية:

الأمر الأول: التحرر من الوسطاء بين المؤمن وربه والاتصال المباشر بآياته سواء كانت مخلوقاته الطبيعية والتاريخية أو نصوصه التي بلغها رسله والتي هي آيات من الدرجة الثانية لانها تحدد الموقف من الآيات التي من الدرجة الاولى في القيم الخمس ذوقا ورزقا ونظرا وعملا ووجودا. ويعني ذلك التحرر أن المؤمن يجرب بنفسه المعاني التي تعبر عنها الآيات النصية التي لا تفهم من دون التحقق في ذات متدبرها ليدرك شخصيا الآيات الكونية فيكون إيمانه صلة مباشرة بربه ولا يكون الأنبياء إلا نماذج من التجربة الخلقية الموصلة إلى الحقيقة الدينية والوجودية.

الأمر الثاني: اعتماد التأمل العقلي بعد هذا التحرر في أهم مسألتين كان الاوصياء في الدين يعتبرونهما حكرا عليهم قتلا للبحث العقلي وحصرا للعلم في مضغ السنن النقلية التي توطد الحلف الطاغوتي بين سلطان السلطة الروحية وسلطان السلطة الزمانية حتى صارت هذه تدعي هي

بدورها الحق الالهي في الحكم إدعاء ذلك الحق الالهي في النطق بمقاصد الله عقيدة وشريعة.

القيمة الأولى: التوالج بين قيم الدين وقيم الحياة الدنيوية في حياة الاشخاص العاطفية والفكرية ومعانيها الوجودية والتوالج بين قيم الدين وقيم الحياة الدنيوية في حياة الجماعات الاجتماعية والسياسية ومعانيها الخلقية.

القيمة الثانية: الحرية الدينية[٣٤] بدرجة وصلت إلى اعتبار الدولة راعية لعدة شرائع ومطالبة بموقف يتراوح بين الارجاء في التعامل مع الحقيقة الدينية والتسامح مع الاديان الاخرى بما فيها الشرك[٣٥] وبين تبرئة أصحاب اغلب الاديان المعروفة[٣٦].

المسألة الأولى التي هي أصل المدخل الفلسفي لكل معرفة طبيعية تنتهي إلى المعرفة الخلقية: فالبحث في الوجود الالهي من منطلق آياته أعني الوجود عامة والوجود الطبيعي والوجود التاريخي والواسطة بين هذه الوجودات الاربعة أعني الوعي والادراك والمعرفة والتدبر لا يمكن إلا أن ينتهي إلى الدلالات الخلقية لنظام الوجود الطبيعي ولنظام الوجود التاريخي. وتلك هي مسائل الفلسفة والدين على حد سواء مع تقابل في الترتيب بين النظامين: ١- الوجود عامة ٢- الله ٣- الطبيعية والعالم ٤- الانسان والتاريخ ٥- الادراك والعلم.

المسألة الثانية التي هي أصل المدخل الديني لكل معرفة خلقية تنتهي إلى المعرفة الطبيعية: والبحث في السنن النقلية المتعلقة بهذه المجالات في الدين الواحد (مباحث النحل) وفي الظاهرة الدينية ككل (مباحث الملل) على حد سواء لا يمكن إلا ان ينتهي إلى نفس النتيجة. وتلك هي علة

وجود الفن الذي يسمى بمباحث الملل والنحل المباحث التي انفصلت تدريجيا عن علم الكلام وبدأت تتجه نحو علم مقارنة الاديان.

لكن المسعى الأول انتكس فآل إلى الفلسفة الشكلية الخالصة قصدت التأسيس المعرفي والمنهجي لسلطان الادوات المحدود في الغايات الكلية سلطانها ببعديه الوضعي النظري (فلم يبق من العلم الا دور الخادم المطيع للرغبات الدنيوية أو التكنولوجيا) والوضعي العملي (ولم يبق من العمل إلا الخادم المطيع للنزوات الدنيوية أو الايديولوجيا). والمسعى الثاني انتكس فآل إلى الدين المضموني الخالص قصدت التأسيس العقدي والسلوكي لسلطان الغايات المحدودة على الادوات الكلية سلطانها ببعديه العقدي النظري(فلم يبق من العقيدة إلا بنود التعليم الكلامي المذهبي خادم الدنيا أو سلطان المذهب الكلامي) والشرعي العملي (فلم يبق من الشريعة إلا بنود التعليم الفقهي المذهبي خادم الدنيا أو سلطان المذهب الفقهي).

وبذلك انتكس المسعى الثاني فآل إلى إيديولوجية المفاضلة بين النحل داخل نفس الملة وإلى إيديولوجية المقاضلة بين الملل داخل الظاهرة الدينية ككل. وبين أن المآل الثاني يؤدي إلى الصراع الديني بين الشعوب بدل التعارف وأن المآل الأول يؤدي إلى المفاضلة بين النحل. وذلك هو ما أعاد الأمة إلى الفتن الطائفية بين القبائل في جميع التقاليد الدينية المعلومة في التاريخ. وقد حصلت الانتكاسة عندنا لعلتين:

١- لأن الوسطاء الروحيين استعادوا سلطانهم إما صراحة كما هو الشأن عند الشيعة (الامام وفقهاؤه) أوضمنيا كما هو الشأن عند السنة (الخليفة وفقهاؤه)

٢- ولان علم الكلام قد انحط فصار مجرد دفاع عن نحلة في ملة أو ملة في الظاهرة الدينية عامة بدل من أن يكون كما هو في الاصل طلبا

للحقيقة في المسألتين اللتين هما مطلوب الفكر الديني والفكر الفلسفي على حد سواء رغم اختلاف الاساليب كما سنرى.

وبذلك فالتميز بين الأمرين واجب. ففلسفة الدين فرع من فروع الدراسات الفلسفية مثل فلسفة الفن أو فلسفة العلم وفلسفة الاخلاق. أما الدين الفلسفي فهو خيار الفيلسوف الديني وهو جزء ضروري من النسق الفلسفي عندما يكون تاما بحسب السنن الفلسفية المعروفة.

المسار الثاني: منطق تطور الفكر الفلسفي

إذا كان تطور الفكر الديني الذي آل إلى ما وصفنا (مراجعة العقيدة أو الفلسفة النظرية الضمنية التي أدت إلى فساد الشريعة أو الفلسفة العملية) قد تعلق بأمرين هما مراجعة طبيعة النظر وما يترتب عليه في العمل الفعلي متحققا في نظام السلطان الروحاني والزماني فإن ما حصل في الفكر الفلسفي آل إلى نفس المآل من الاتجاه المقابل (مراجعة الفلسفة العملية أو الشريعة الضمنية التي أدت إلى فساد الفلسفة النظرية أو العقيدة).وقد تعلق بأمرين هما مراجعة طبيعة العمل وما يترتب عليه في النظر الفعلي متحققا في نظام السلطان الزماني والروحاني. وبذلك يتطابق المساران التطوريان في الفكر البشري فيصبح التلازم بين النظر والعمل فلسفيا وبين العقيدة والشريعة دينيا شرط كل تلازم بين فلسفة الدنيا وفلسفة الدين.

فكيف تطور الفكر الفلسفي ليؤول إلى هذا المآل أي كيف راجعت الفلسفة النظرية علاقتها بالفلسفة العملية التي أفسدت منظورها النظري في مستويي التجربة الوجدانية ممثلة بالتصوف خاصة والتجربة الخلقية ممثلة بالسياسة خاصة؟ للجواب عن هذا السؤال لا بد من النظر إلى مستوييه. فأما المستوى الأول فيتعلق بتطور الفكر الفلسفي في صلته بالفكر الديني. وهو يسير التحديد فضلا عن كوننا إلى حد الآن لم يدر كلامنا إلا عليه.

والحصيلة الحاسمة في هذا المستوى هي أن مدخل الفكر الفلسفي إلى كل موضوعاته أصبح جنيس مدخل الفكر الديني إليها. لم يعد الفكر الفلسفي ينبي نظرياته الشاملة على تحليلات الطبيعة ومابعدها بل بات يبنيها على تأويلات التاريخ وما بعده.

أما المستوى الثاني فهو جوهر الاشكال في الفكر الانساني الحالي الذي أفسده المستوى الاول بما أصاب المسيطر منه من بتر ناتج عن مكبوتاته. ولنقل إنه يتعلق بالظاهرات التي أوجدت الفكرين أولا ثم جعلتهما يتلاقيان لقاء صدام ولقاء تعاون بسبب المشترك بينهما من اغراض في التنافس بين البشر على القيم باصنافها الخمسة في العمران البشري التنافس الذي أحدث المؤسسات المنظمة لهذا التنافس ومنها مؤسستي الفكرين. ويمكن بصورة واضحة التخوم أن نعتبر تاريخ تطور هذه الظاهرات تطورها الذي آل بالفكر الفلسفي إلى هذا المآل بالصورة التالية:

١- مرحلة الماضي الكبوت بطوريه: تأسيس ضربي الخطاب باكتشاف الرقم والحرف والدولة والامة.

١،١- الحقبة الافريقية: مركزها ما يقارب مصر الحالية خاصة من ق. ٤٠ قبل الميلاد إلى ق. ٣. قبله.

٢،١- الحقبة الآسيوية: مركزها ما يقارب العراق الحالي خاصة نفس الحقبة تقريبا.

٢- المرحلة القديمة بطوريها: مركزها الحوض الشرقي للبحر الابيض المتوسط خاصة.

١،٢- الحقبة اليونانية: من القرن السادس قبل الميلاد إلى القرن الثالث قبله.

٢،٢- الحقبة الهلنستية: من القرن الثالث قبل الميلاد إلى نزول القرآن.

٣- المرحلة الوسيطة بطوريها: مركزها كل البحر الابيض المتوسط خاصة.

١،٣- الحقبة الاسلامية: الاعتراف بالمرحلة المكبوته وبالمرحلة المتقدمة على الحقبة الاسلامية.

٢،٣- الحقبة المسيحية: المعاناة من كبتين: ما تقدم على المرحلة الثانية وما توسط بينها وبين المرحلة الثانية.

٤- المرحلة الحديثة بطوريها: الغرب الحديث.

١،٤- الحقبة الاوروبية: تحويل الكبت الرمزي إلى محو فعلي للمكبوت بحركة السطو والتنميط الثقافيين.

٢،٤- حقبة مستعمرتي أوروبا الحديثة: أداتا المحو السياسي الايديولوجي والاقتصادي الاعلامي.

٥- مرحلة المستقبل أو عودة المكبوت بطوريه: انبعاث الشرق.(٣ارباع البشرية).

١،٥- حقبة التحرير والتعمير: من الحرب العالمية الثانية إلى نهاية الحرب الباردة.

٢،٥- حقبة الاستيعاب والتجاوز: من نهاية الحرب الباردة فصاعدا.

المسار الأخير: تطور الجدل بين الفكرين

ما مراحل اندماج الفكر الفلسفي في الفكر الديني واندماج الفكر الديني في الفكر الفلسفي بالاستناد إلى التجربة العربية الاسلامية نموذجا لما حدث؟ ولمَ ينبغي أن يحدث ذلك كذلك في كل حضارة جمعت بين السنن النقلية التأويلية (ذات الفكر الذي بلغ إلى مرحلة التنظيرللآداب والاديان وما ورائهما) والسنن العقلية التحليلية (ذات الفكر الذي بلغ إلى مرحلة التنظير للعلوم والفلسفات وما ورائهما)؟

لم ينتظرنا ابن خلدون. فقد أجاب عن هذا السؤال عند الكلام على تطور علم الكلام الاسلامي[37] فعين مراحله التي هي عينها مراحل تطور الفلسفة في حضارتنا بحقبتيها المتقدمة على عصر الانحطاط والموالية[38]. ويمكن اعتبار هذا التحليل كونيا: فهو قد حصل بنفس الصورة تقريبا في تقاليد الاديان المنزلة الثلاثة التي نعلم وهو يحدث الآن في الاديان الشرقية غير المنزلة منذ أن اتصلت بالفكر الفلسفي الغربي القديم والحديث. وكذلك كان الشأن بالنسبة إلى اليونان أيضا في صلتهم بالاديان الشرقية وبأديانهم الاسطورية التي هي مزيج منها وإن بأسماء مختلفة.

١- مرحلة العداء بين الفكرين الديني والفلسفي بمعنييه الخاص بالتنافس على سلطة التوسط بين العامة والحكام والخاص بالتنافس على مناظير الحقيقة وتوظيف أحدهما في الآخر.

٢- التعايش بين الفكرين مع التنافس العلاجي وتقاسم المهام.

٣- التعايش بينهما مع التنافس السلطاني وتقاسم المهام.

٤- مرحلة التوظيف الاداتي: الفلسفة أداة منهجية للدين (المنطق في الفقه والكلام والميتافزيقا في التصوف والكلام) والدين أداة تبريرية للفلسفة (لبيان عدم تعارضها مع الشرع بل وشرعيتها).

٥- اكتشاف الوحدة الجوهرية والتكامل الوظيفي بحسب تقابل الموضوعات التأسيسية من علوم الطبيعة إلى علوم التاريخ أو من علوم التاريخ إلى علوم الطبيعة: وهذه هي المرحلة الرئيسة التي تفسر ضرورة ختم الوحي دون ختم العلم. وهو مماثلة للبداية التي نفترض فيها عدم الفصل بين ضروب الادراك الانساني بحسب هذه المقابلات التي تحرر منها في النهاية.

ولولا هذا التطابق المساوق للتنافس لامتنع أن نفهم ظاهرتين يتعين فيهما التطابق التنافسي نفسه ويصعب تفسيرهما من منطلق القول الفلسفي معزولا عن تنافسه مع القول الديني أو من منطلق القول الديني معزولا عن تنافسه مع القول الفلسفي:

الظاهرة الأولى هي ظاهرة الوجوديات التي صورة قولها فلسفية ومادته صوفية دينية في الغالب حتى عندما تدعي الالحاد كما في حالة سارتر، إذ هي جميعا تؤكد على التجربة الوجدانية (الشعور بمعاناة الحياة والوجود) والالتزام الفعلي بالقيم الخلقية والسياسية ودلالتهما الروحية في الممارسة اليومية.

الظاهرة الثانية هي ظاهرة الفلسفات العملية التي صورة قولها فلسفية ومادته اجتماعية سياسية في الغالب حتى عندما تدعي الالحاد كما في حالة ماركس، إذ هي جميعا تؤكد على الوعي العملي (الممارسة السياسية) بالشروط الموضوعية لنفس القيم ودلالتها الانسانية.

والمعلوم أن نسبة الظاهرة الأولى إلى الظاهرة الثانية تشارك نسبة التصوف والحياة الباطنة إلى الفقه والحياة الظاهرة مع تغليب الشخصي وما يتعالى على التاريخ في حالة التصوف وتغليب العام وما يندرج فيه في حالة الفقه. لكن أساس هذه العلاقات تغير فهو قد بات الحق الطبيعي في الظاهرة الثانية مع تعويض براغماتية الفكر الفقهي باسكاتولوجية الفكر الصوفي ومعاناة التجارب الوجودية لفهم معاني الحياة الدنيا بدل الهروب منها لطلب معان تحرر الوجدان من المعاناة في حياة أخرى. فأصبحت الظاهرة الثانية تشارك التصوف في الموقف الاسكاتولوجي (البعث الاخروي) والموقف الفقهي في الاهتمام بالعام. وأصبحت الظاهرة الاولى تشارك التصوف في معاناة التجارب الوجدانية والموقف الفقهي في

الاهتمام بالحياة الدنيا. لذلك فمن الحري أن نعتبر الظاهرتين جامعتين لخاصياتهما وخاصيات نظيرتيهما في التاريخ الوسيط: إي إن الوجودية من الظاهرة الأولى مثلا تصوف دنيوي والماركسية من الظاهرة الثانية مثلا فقه دنيوي.

فإذا وجد دين منزل مثل الإسلام يرفض الفصل بين الدين الطبيعي والدين المنزل لتخلصه من المميز الاساسي الذي يقابل بينهما كما يرمز إلى ذلك مفهوم الفطرة الدينية ذات المدى الكوني لاح في الافق منظور يتعالى على هذه الاصناف الاربعة من القول الديني. الكلام العقلي والكلام النقلي أولا ثم فلسفة الدين والدين الفلسفي ثانيا أصبحت جميعا متجهة إلى هذا الافق الذي يوحد بينها أربعتها. ذلك أن الاستعاضة عن السلطة الروحية بسلطة تشريعية يكون فيها التشريع فرض عين على كل المؤمنين بهذا الضرب الجديد من الدين والاستعاضة عن خرق العادات (سورة الاسراء)[39] بالنظام الكوني للاستدلال على المعتقدات ثم استكمال ذلك كله بالتوكيد على كونية الرسالة تصديقا لما تقدم عليها وهمينة عليه[40] فتختم النبوات والرسالات تلك العوامل تلغي ثلاثتها المقابلة بين أصناف القول في العقلي والنقلي من الأصل.

فلا يبقى إلا الاجتهاد البشري الذي يعتبر التجربة الدينية الكونية استقراء لتاريخ البشرية الروحي واستنباطا عقليا لمقومات هذا التاريخ محكوما بالايمان بحدود العقل أو بضرورة شهوده ما يتعالى عليه تسليما بالغيب: ذلك هو مضمون القرآن الكريم ولا شيء غيره. ويكون تحقيق ذلك كله ممارستين جماعيتين (العلم بآلية الاجتهاد والعمل بآلية الجهاد) حددت سورة العصر معياري عملها شرطا في الاستثناء من الخسر:

١- معيار التواصي بالحق للعلم والاجتهاد.

٢- ومعيار التواصي بالصبر للعمل والجهاد.

وهذان المعياران يمثلان المصدرين الوحيدين للعلم والعمل الممكنين للفرد من حيث هو أحد عناصر الجماعة الخاصة (ذات ثقافة معينة) والجماعة العامة التي هي كل البشرية (لتوارث الحضارات المتوالية ولتفاعل الحضارات المتساوقة) توكيدا للوعي الصريح بالطابع الوهمي للمعيارين اللذين يخدعان العقل البشري حتى بعد تنبيه الاسلام إلى طابعهما الكاذب والمغشوش:

١- معيار المطابقة المستحيلة مع الموضوعات بمعزل عن علمها لكأن الانسان يمكنه أن يخرج من علمه ليعلم الاشياء بمعزل عنه: كل ما نعلمه منها يتضمن حدود علمنا من خلال التسليم بتعاليها أو بعدم استنفاذ المعرفة موضوعها مهما اكتملت.

٢- ومعيار السلطة الروحية المعصومة لكأن الانسان يمكن أن يتخلص من الشك في مصادر العلم التي لا يؤيدها الدليل العقلي ببعديه العيني والمجرد: كل علم ليس قابلا للامتحان الدائم ليس بعلم بل سلطان باطل وتلك هي خاصية كل ما تدعيه السلط الروحية من علم لدني ينتهي إلى الاستثناء من المناقشة والمحاسبة اللتين يتضمنها التواصي بالحق.

لذلك ففلسفة القرآن الدينية تتضمن أصناف القول الديني الاربعة التي أشرنا إليها وتتعالى عليها لكونها تشير إلى أصلها جميعا. فهي منظور لفلسفة الدين ودين فلسفي(الوجه الصوري والوجه المادي من نفس الفن الذي يمكن أن نسميه التعالي من منظور العقل أو الفرقان) وهي كلام عقلي وكلام نقلي (الوجه الصوري والوجه المادي من نفس الفن الذي يمكن أن نسميه التعالي من منظور الوحي أو الوجدان) فروعا لوحدة الدين الكوني المستند إلى الفطرة التي تدرك حدسيا من حيث هي تجربة دينية

معيشة وعقليا من حيث هي علم نسقي ومن ثم فهي أمر يزول فيه التقابل بين الصورة والمادة المعرفية لكونها هيئة وجودية أو تحققا للحقيقة في ذات مدركها بمصطلح ابن خلدون في فصل التوحيد. وكل ذلك ينبغي أن يتعين بمقتضى تعين التجربة النفسية العقلية (فرديا) والتجربة الرمزية الثقافية (جمعيا).

وبهذا المنظور الوحداني يعترف الدين الاسلامي بتعدد الشرائع والمناهج في تحقيق تعينات ذلك الدين الفطري الواحد كما هو بين من الآية ٤٨ من المائدة[٤١] بل هو يعتبر التعدد من شروط التحقق التاريخي للقيم الدينية. لذلك كان القول الديني الاسلامي حتى قبل محاولات الصياغة النظرية التي سعى إليها الفكر الاسلامي في فنونه الاربعة التأسيسية للفلسفة الدينية(الكلام والفلسفة في فلسفة الاسلام الدينية النظرية والتصوف والفقه في فلسفة الاسلام الدينية العلمية). فنص القرآن الكريم مؤلف من مستويين لا يختلف اثنان في التمييز بينهما. ومثله نص الحديث الذي هو مؤلف كذلك من مستويين يجمع عليهما كل العلماء في السنة:

١- القرآن المكي تحديدا للاسس ماوراء التاريخية للوجود الانساني ولعلاقته بالوجود الالهي وللاسس ما بعد الطبيعية للعالم وعلاقته بالوجود الالهي.

٢- والقرآن المدني تحديدا للاسس التاريخية للوجود الانساني ولعلاقته بالله وبالطبيعية والعالم.

٣- الحديث القدسي: تفسيرا أو تأويلا للقرآن المكي خاصة.

٤- والحديث العادي: تفسيرا أو تأويلا للقرآن المدني خاصة.

والمعلوم أن نصي الحديث يمثلان عودة تفسيرية أو تأويلية قولا وعملا لمستويي القرآن الكريم. فتكون نسبة الحديث القدسي(٣) إلى

القرآن المكي(١)هي عينها نسبة الحديث العادي(٤)إلى القرآنالمدني(٢). وتلك هي علة تعويل التصوف في المقام الأول على القرآن المكي والحديث القدسي وتعويل الفقه في المقام الأول على القرآن المدني والحديث العادي.

٥- التاريخ المقدس: ويدور القول المقدس بمستوياته الاربعة حول التجربة الدينية الفردية والجمعية في المثال الأعلى غير القابل للتحديد النهائي والمحدد خلقيا وسياسيا في التاريخ الفعلي من خلال التجربة المحمدية الحية أولا ومن خلال تجارب الرسالات المقصوصة في النصوص ثانيا. فتكون النصوص المقدسة في الاسلام وكأنها خاضعة لجدليتين:

أولاهما جدلية نازلة من ما وراء التاريخ والطبيعة إلى التاريخ والطبيعة (بعدا القرآن اللذان يمثلان مرحلتي الاعداد النظري المتقدم على الفعل والانجاز العملي المحقق له).

والجدلية الثانية صاعدة من التاريخ والطبيعة إلى ما ورائهما (بعدا الحديث المصاحبان للوجهين السابقين من القرآن).

أما النواة التي تلتقي فيها الجدليتان فهي التجربة التاريخية الحية الفردية للوعي الديني والجميعة لتعيناته الخلقية والسياسية:

١- فعلا (الحدث التاريخي: في الاعيان).

٢- أو قصا (معنى الحدث: في الاذهان). وذلك هو مضمون كل تجربة يعيشها الشخص الانساني المتعين في أي زمان معين عيشا حيا حقا فيكون في نفس الوقت تجربة وجودية وجدانية روحية وتجربة تاريخية خلقية وسياسية تنحرف بمجرد أن تقتصر على احد الوجهين بنفي الوجه الثاني اخلادا إلى الأرض ونفي

المتعاليات أو استعلاء عليها ونفي صلاتها بالمتحايثات. فهل يمكن القول إن المسلمين كان تاريخهم الفعلي مطابقا لتصور نصهم المقدس للتاريخ؟ الجواب عن هذا السؤال يحيلنا مباشرة إلى المسألتين المواليتين أعني مسألة حاضر الاسلام ومستقبله وحاضر فلسفة الدين ومستقبلها في الحضارة الاسلامية.

III- الجواب عن الاسئلة

المتعلقة بحاضر فلسفة الدين ومستقبلها في حضارتنا.

١٠- (=القسم الأول من السؤال التاسع):

أ- بماذا تقومون راهن فلسفة الدين في الدراسات الاسلامية؟

ب- وكيف تستشرفون مستقبل دراسات فلسفة الدين في بلادنا؟

الجواب عن السؤالين في وجههما الخاص بفلسفة الدين عند المسلمين يتفرع إلى مسألتين أهميتهما أنهما لا تقتصران على علاج أدواء الحضارة العربية الاسلامية فحسب بل هما تدوران حول أهم قضية في الثيولوجيا المسيحية التي تسيطر على فلسفة الدين المعاصرة والتي كان الدخول إليها من الثيولوجيا فصار من الانتروبولوجيا: مسألة منزلة الانسان الوجودية ومسألة كلمة الله وهما مسألتان متمايزتان في الكلام الاسلامي. لكنهما تعتبران مسألة واحدة في الثيولوجيا المسيحية.

وحتى نتجنب متاهات تأويل كل الفلسفة الحديثة بمجرد ترجمة خطاب الثيولوجيا بمفردات خطاب الأنثروبولوجيا كما هو شأن الفكر الديني المسيحي مع تكرار نفس المسائل والحلول بمجرد وضع الانسان

في الخانة التي كان يشغلها الله سنعالج المسألة من منظور آخر. سنعالج مسائل فلسفة الدين متحررين من الحكم المسبق الساعي إلى التنكر لقضايا ما يسمى بعلم الكلام القديم ورافضين استبدالها بما يسمى بعلم الكلام الجديد الذي لا نعتبره جديدا فضلا عن أن التجديد لا يقع من دون الشرطين التاليين:

الأول هو أن عملية تجاوز الكلام الثاني للكلام الاول لا تكون بمجرد القطع والتناسي بل لا بد من بيان كيفة الانتقال ببيان اسلوب العلاج الجديد لما اعتبر الكلام القديم قد فشل في علاجه.

والثاني أنه لا بد من النقلة المفهومة من حال كان عليها الفكر إلى حال أخرى آل إليها بمقتضى ما أدرك من الحال السابقة وما اكتشف فيها من موجهات موجبة أو سالبة توصل إليها.

ذلك أن جل قضايا الكلام الاسلامية يمكن ارجاع ما استعوص منها إلى سوء تأويل الرموز القرآنية سوئه الناتج عن العجلة في تحليل خصائص اللسان العربي عامة والاسلوب القرآني خاصة. كما أن جل قضايا الكلام المسمى جديدا مصدرها سوء فهم تمثيل الازمة الاسلامية لاعماق الازمة البشرية في عصرنا بحيث إن مصير العالم كله رهين علاج بؤرتي الثورة الاسلامية: بؤرة تحرير البشرية من التحريف وأهم عناصرها نظرية الله الذي حل في الانسان وبؤرة تحريرها من الطاغوت وأهم عناصرها نظرية تعين هذا الحلول في التاريخ من حيث هو تاريخ الروح. لذلك فنحن نرى أن ما تصوره هيجل نجاحا في عملية الاصلاح المسيحي ليس إلا اطلاقا للتحريف والطاغوت اللذين هما وجها العولمة الحالية. وما يعتبره فشلا في عملية الاصلاح الاسلامي هو الذي سيستأنف التاريخ الكوني ليحرره فعلا وليس فقط قولا من التحريف والطاغوت. وتلك هي

مهمة ما يمكن ان يسمى كلاما جديدا بحق رغم كونه عين الكلام القرآني.

ولنثبت ذلك سنكتفي بعلاج قضيتين عويصتين في ما يسمى بالكلام الجديد نقدم عليهما قضيتين أكثر عواصة مما يسمى بالكلام القديم كانت ثانيتهما سبب المحنة الثانية في تاريخ حضارتنا محنة احكام الاستبداد بالسلطتين باسم العقل في الجدل الكلامي للمفاضلة بين التأويلات قصدت: قضية خلق القرآن أو قدمه. وكانت أولاهما سبب المحنة الأولى التي أوجدت الاستبدادين عند المسلمين باسم النقل قصدت: قضية توريث الخلافة. فأصبحت الدولة باسم النقل "أو- و" باسم العقل ثانيا ثم باسمهما معا جهازا جهنميا يواصل الدولة الساسانية والبيزنطية اللتين ثار عليهما الاسلام جمعا بين سلطة روحية تتحكم في حرية الفكر والاجتهاد وسلطة زمانية تتحكم في حرية الارادة والجهاد. فأما مسألتا الكلام الجديد اللتان نؤخرهما فهما:

١- أثر منزلة الاسلام من تاريخ الاديان في منظورنا الديني الحالي.

٢- وأثر منزلة الحضارة الاسلامية من التاريخ الحضاري البشري في منظورنا التاريخي الحالي.

وبين لكل من يحسن تحليل المعاني أن مسألتي الكلام القديم هما أصل مسألتي الكلام الجديد رغم ما يبدو من تباعد بين الأمرين. فمنزلة الإنسان الوجودية وطبيعة كلام الله هما اللتان بمناسبتهما في تاريخنا الفكري والسياسي وقعت المحنتان: تأسيس الاستبداد نقلا من منطلق علاج مسألة القضاء والقدر أي مسألة اختيارية الانسان أو جبريته وتأسيسه عقلا من منطلق علاج مسألة قدم القرآن أو خلقه.

لكن مسألة منزلة الانسان في صلتها بالقضاء والقدر (قضية كلام قديم) ليست مقصورة على الوجه الذي يبدو خاصا بتاريخ المسلمين بل هي تحدد منظور الأسلام الديني باطلاق في علاقته بالاديان الاخرى جميعا وخاصة بالمسيحية لانها سلبا تحدد تنافيه مع تحريف العقيدة أو مع سلطان الباطل الوجودي بتأليه الانسان كيانا تأليها تكون الحقيقة بمقتضاه نسبية إليه من خلال التجسد الخَلقي (كلام جديد). ومسألة كلام الله (كلام قديم) ليست مقصورة على الوجه الذي يبدو خاصا بتاريخ المسلمين بل هي تحدد منظور الاسلام لعلاقة الحق بالتاريخ وتحدد بالتالي تنافيه مع تحريف الشريعة أو مع سلطان الباطل القيمي بتأليه الانسان معيارا تأليها يكون الحق بمقتضاه نسبيا إليه من خلال التجسد الأمري (سلطان الظلم: قضية كلام جديد)[٤٢].

والمعلوم أن الامرين (كلمة الله ومنزلة الانسان) موضوع واحد في الفكر المسيحي لكنهما أمران مختلفان في الفكر الاسلامي[٤٣]. فعلاج أولاهما مرتبط بعلاج الاستبداد الزماني أو اغتصاب السلطة التنفيدية في مجال كل القيم الذوقية والرزقية والنظرية والعملية والوجودية. وعلاج ثانيتهما مرتبط بعلاج الاستبداد الروحاني أو اغتصاب السلطة التشريعية في مجال كل القيم.

فتكون المسائل أربعا الأوليان من الكلام القديم والاخيرتان من الكلام الجديد:

١- منزلة الانسان الوجودية.

٢- ثم كلام الله .

٣- ثم التحريف أو سلطان الباطل.

٤- ثم الطاغوت أو سلطان الظلم. وكلاهما ضديد الحق بمعنى الحقيقة وبمعنى الحقوق.

٥- وتتحد هذه المسائل جميعا في العلاقة البينة بين الآية ٢٥٥ و٢٥٦ من سورة البقرة. فآية الكرسي تعالج مسألتي الكلام القديم من المنظور الاسلامي وهي مسألة واحدة من المنظور المسيحي. وآية تبين الرشد من الغي تعالج مسألتي الكلام الجديد أو التحريف والطاغوت. لكن مسألتي الفرع او الكلام الموسوم بالكلام الجديد (مسألة التحريف الخَلقي أو الوجودي ومسألة التحريف الأمري أو المعياري) غير قابلتين للفصل عن المسألتين الاصل مسألتي الكلام الموسوم بالكلام القديم (مسألة خلق آدم واستخلافة رمزا لمنزلة الانسان الوجودية ومسألة كلام الله حدوثا وقدم). لذلك فنعالج الكلامين معا: في مسألتين أصلها قديم وفرعها جديد.

المسألة الاولى: ويرمز إليها رمز خلق آدم واستخلافه منزلة للانسان. ونتيجتها الأساسية هي قضية شروط تعالي الحقيقة على علم الانسان. ويهدف علاجها إلى تحرير البشرية كلها وليس المسلمين وحدهم بالتصدي إلى التحريف الوجودي أو الخَلقي بلغة الكلام[٤٤]. وبكلمة واحدة: كيف تكون الحقيقة متعالية على علم الانسان فلا تكون خاضعة لتحكم عقله؟ ولنشرح هنا دلالات رمز خلق آدم كما يصوغه القرآن الكريم. فكل من يقول إن الانسان مؤلف من جوهرين ينبغي أن يعتبر النفخ الالهي جزءا من جوهر الإله حل في الانسان. فيكون قائلا بحلول بعض الله في آدم. وينتج عن ذلك ضرورة القول بأن جوهر العبادة هي السعي إلى الفصل بين الجزء الرفيع من الذات البشرية والجزء الوضيع منها. أو عند

النقلة من الكلام القديم إلى الكلام الحديث يصبح الله قد تنازل فصار انسانا ليرفع الانسان الذي تأله بفضل ذلك. وبالتصور الاول يفهم مقصود كلام المتصوفة الذين يتكلمون عن قتل الجسد وعن فتوة ابليس الذي لم يرفض السجود حسب رأيهم عصيانا بل تمحيضا للسجود لله وحده وبصورة أدق رفضا للسجود لما في الانسان من جزء وضيع ذكره عند المقابلة بين النار والتراب. وبالتصور الثاني يفهم كل التخريف عن تقديس الانسان في الثقافة الغربية دون ملاحظة أن هذا التقديس مشروط بأن يكون الانسان غربيا !كما يفهم طغيانه لافساد العالم كله من أجل سد حاجاته بل وكمالياته فينتقل من راعي العالم في القرآن إلى مفسده في هذه الايديولوجية التي آل إليها التصور المسيحي وخاصة في فلسفة التاريخ الهيجلية التي هي عين فلسفة الرأسمالية وخاصة ذروتها الهدامة أو العولمة.

وطبعا فهذا كله من سوء التأويل. فالنفخ من الروح ليس نقلا لجزء من جوهر الله واحلاله في التراب بحيث يبقى التراب ترابا ويبقى الألهي إلاهيا وكأنه سجين التراب فيستدعي التخليص بالرياضة الصوفية (وللمسيح المنجي) بل هو رمز لفعل بث الحياة المبينة التي اختص بها آدم في التراب: وإلا لكان خلق الله عيسى من جنس تناسل الطيور الداجنة إذ ينفخ الديك في فرج الدجاجة فساءً! لكن القرآن يعتبر ما حصل من فعل النفخ تحويلا جوهريا للتراب الآدمي الذي لم يبق ترابا بل أصبح جوهرا ثانيا تماما كما يحصل من عملية تحويل احد العناصر الطبيعية إلى عنصر آخر في ما نقوم به صناعيا عند التدخل في البنية الذرية للمادة. كما أن تكريم آدم لا يعني أنه صار ربا للكون يفعل فيه ما يريد.

فخلقه ليس متميزا عن خلق غيره من الموجودات. ومعنى ذلك أن رمز النفخ يصح على كل الموجودات على مقدار ما تحتاج إليه من ملكات. وعند الله لا فرق بين البشر والحجر إلا بقدر ما يطابق كلا المخلوقين ما اعد له. فيكون المتأله من البشر ما ينحط على ما اعد له وتكون الحرية مشروطة بالشر كما يتصور شيلنج فيكون مكرم آدم الشيطان الذي هو مصدر العصيان رمز الحرية لا الرحمن الذي هو مصدر الايمان رمز التقوى[٤٥]. لكن القرآن يعتبر هذا التميز بالشر علة مآله إلى حطب جهنم لأن كل الموجودات تأتي الله طوعا أو كرها: أي إنه لا يمكن لأي موجود أن يخرج عما أعد له دون أن يعني ذلك أنه ليس حرا في حدود ما يحول دونه وتخطي مفطوريته. فلايكون الانسان حتى بالانحراف عن فطرته اي بالسقوط فضلا عن السمو ! لذلك ربط الله التكريم بالتقوى. فهي شرط الكسب أو جهد التوجه إلى القيم (لها ما كسبت) وعكسها الاكتساب أو ارتخاء الاخلاد إلى الدنيا (وعليها ما اكتسبت).

ليس الخلق كما آل إليه أمر تصوره الذي نتجت عنه هاتان القراءتان المحرفتان بتأثير من فلسفة الهيولومورفية (=تصوير المواد في النظرة الصناعوية نموذجا تفسيريا لتكون الظاهرات الطبيعية) حيث تكون الصورة من جنس صورة الصناعة تضاف إلى مادة بل هو تصوير وجودي إن صحت هذه التسمية ينتج عنه تحول جوهري في المخلوق فيكون الحاصل بعدها جوهرا موحدا لا يمكن أن نميز فيه بين مادة وصورة: لذلك كان البعث الاسلامي للكائن كله بجسده وروحه. ومعنى ذلك أن فعل النفخ- ونحن نؤول رموزا ولا نقول حقائق إذ إن طبيعة الخلق من الغيب الذي لا يعلمه إلا الله - ليس اضافة صورة إلى مادة أو جوهر إلى جوهر بل هو تحريك إيجادي لتفاعل ذاتي لمادة هي بدورها مخلوقة. وفعل التحريك

يحولها من تراب إلى آدم مثل ما نفعل عند تحويل أي مادة إلى طاقة. وطبعا فالصلصال الذي نفخ فيه هو بدوره سابق الخلق بعملية اخرى جعلته صلصالا وهكذا دواليك عودة إلى الشي العدم الذي أمره الله بكن فكان. لذلك فالانسان جوهر واحد يحيا بجسده ونفسه اللذين يشتركان في الترابية والنفخية ولا يبعث إلا بهما حتى وإن كانا يمران بفترات انفصال مؤقتة كما ينص على ذلك القرآن الكريم نصا صريحا يغني عن كل تأويل: ثم إن النفس نفسها جزء مادي ترابي ونفخي وهي ضرب وجود للذات البشرية الواحدة وليست جزءا منها كما أنها ليست كما يتصور صاحب الورقاء جزءا من الذات الالهية هبطت من المحل الارفع لتحل في الاجساد. أما التمنع والتدلل فهو بقايا من وسواس ابليس رفضا للسجود أمام من صور من تراب!

والاعتراض الممكن الذي هو في نفس الوقت عين علاقة المسألة الاولى (منزلة الانسان رمزا إليها بآدم) بالمسألة الثانية (مسألة كلام الله) هو: كيف يخاطب المعدوم فيؤمر بكن؟ فلننس -قبل الجواب- المسألة اللاهوتية ولننظر في أفعالنا نحن المتناهين. ألسنا نميز بين الصانع والمبدع؟ فبم نميز بينهما؟ أليس الأول يصور مادة بصورة والصورة والمادة كلتاهما عنده متقدمتان على صناعته وعلى مصنوعه فيكون علمه الجمع بين الامرين؟ أما الثاني فهو الذي يتقدم على الصانع فيبدع له الصورة تسليما بأن المادة لا يبدعها أحد؟ إذا نفينا ذلك سنكون كمن يقول إن الحضارة كلها مثل الطبيعة -تسليما جدليا بأن الطبيعة متكررة ولا تتجدد- ليست قد كانت بعد أن لم تكن بل هي دائمة الوجود على الحال التي هي عليها فلم تتجدد. فلننف كل تطور حضاري إذن !

ولنعد الآن إلى الخلق عن عدم. ما نتصور بعضه ممكنا للانسان المبدع لم لا يكون كله ممكنا للخالق وكل العلوم الآن باتت تهزأ بالنظرية القائلة بقدم العالم (بالعدد وبالنوع) وتسخر من ثبات الجواهر؟ العدم المأمور هو عدم الوجود. ومثله ممكن وقابل للخطاب حتى عند البشر. فلما ينظر المرء في بيته فيرى ما فيها يرى ما ليس فيها من منظور ما يزيدها كمالا دون تحديد: مثال الكمال يقتضي ضرورة العدم الذي يمكن أن يكتمل بالاشرئباب إليه. وإذن فالله يرى عدم الموجود دون تعيين أي إنه يرى الوظيفة التي ينبغي أن يوجد لها ما يحققها فيكون الأمر كن موجها للعدم ليصبح موجودا معينا يقوم بتلك الوظيفة.

ثم أليس الشيء في العربية هو ما يشاء (بضم الياء) ومن ثم فهو ليس تعبيرا عن موجود خارج المشيئة قبل تشيئته خاصة إذا فهمنا الكلمة كما هي في الأصل أي مصدر فعل شاء؟ ولما كانت الوظائف تتحدد بالقياس إلى المتعاليات وكانت المتعاليات الأعلى هي صفات الله كان علم الله بذاته ونظره إلى صفاته علة خلقه من العدم لما يقوم بالوظائف التي تحقق الكمالات الناتجة عن اسقاط الصفات على العدم المأمور بكن (بالمعنى الهندسي للاسقاط). إذا كان نظير ذلك كذلك بالنسبة إلى الانسان فما بالك بالنسبة إلى الخالق؟ وفي كل الاحوال فلسنا نقول إن الامر هو كما نصف بل نقول إن مثله ليس مستحيلا عقلا وإذن فهو يمكن أن يكون هكذا أو نحوه. وليس هذا من الكلام القديم لأننا سنرى أن الكلام المزعوم جديدا لايزال دائرا حول نفس القضية في ترجمة انثروبولوجية. والفرق الوحيد هو أن هذه النسخة أقرب إلى الذهن العامي من ذلك الأصل الذي لا ينفذ إليه الجمهور. فلو نفينا في الترجمة الانثروبولوجية خلق الجديد لنفينا التجديد

ولو قلنا بالاصل القديم المطلق لادعينا ما ينفيه العلم كله: العالم محدث بحسب كل النظريات الكوسمولوجية لانه ذو سن قابلة للتحديد.

المسألة الثانية: أما المسألة القديمة الثانية فهي مسألة كلام الله والخلق بكن. وأما المسألة الجديدة فهي نتيجتها القيمية: كيف نحرر الانسانية كلها وليس المسلمين وحدهم من التحريف القيمي او بلغة الكلام الاسلامي من التحريف الأمري؟ بكلمة واحدة كيف يكون الحق متعاليا فلا يكون مجرد تحكم إرادة الانسان؟ لكن مسألة خلق القرآن أو قدمه مسألة مضاعفة. فهل القرآن كلام الله؟ ثم هل كلام الله مخلوق أم هو قديم؟ والغريب أن القائلين بخلق القرآن (كل الباطنية وجل المعتزلة) لم يستنكفوا من القول بقدم مثل العالم أو بشيئية المعدوم والقائلين بقدم القرآن (كل الظاهرية وجل الاشاعرة) يعتبرون القول بقدم العالم كفرا. ومن ثم فكلا الفريقين لم ينتبه للتناقض البين بين قوليه في العالم والقرآن.

فكلا الفريقين يغالط بالتلاعب على معنيي المصدر. فالتناقض ناتج عن الخلط بين معنيي المصدر في الصرف العربي: فمثلما أن "الخلق" يفيد فعل الخلق ومفعول الخلق فكذلك يفيد الكلام فعل الكلام ومفعول الكلام[٤٦]. ومثلما أنه لا يمكن لعاقل أن يزعم أن العالم من حيث هو مفعول الخلق قديم من دون أن يسلم بتعدد القدماء لا يمكن لعاقل أن يقول إن القرآن من حيث هو مفعول الكلام قديم من دون أن يقول بتعدد القدماء. ومثلما أن اعتبار العالم من حيث هو مفعول فعل الخلق مخلوقا لا يعني أنه من خلق كائن آخر غير الله (كأن ينسب إلى كائن وسيط بين الله والعالم مثل الطبيعة بل الخالق هو الله) فكذلك اعتبار كلام الله من حيث هو مفعول فعل الكلام مخلوقا لا يعني أنه من خلق كائن آخر غير الله (كأن ينسب إلى الرسول محمد صلعم أو إلى جبريل بل المتكلم هو الله).

ويعني نفي تعدد القدماء أن كل ما عدا الله من الموجودات مجعولات ومن ثم فهي مخلوقات: لا يمكن استثناء كلام الله من حيث هو مفعول لا من حيث هو فعل من هذه الحكم. ولما كان القرآن من حيث هو مفعول فعل الكلام (لا من حيث هو فعل الكلام) لا يمكن أن يكون صفة لله فضلا عن يكون عين الله فإنه مخلوق ضرورة لكن كلام الله من حيث هو فعل صفة لله نفسه لا يمكن أن يكون مخلوقا.

وكان على كلا الفريقين أن يقول بأن فعل الخلق وفعل الكلام من الصفات الملازمة للذات الالهية وأن مفعوليهما مخلوقان مثل كل المخلوقات التي هي غير الله وجملتها هي العالم. ومن ثم فالأولان لا يفارقان الذات التي هي ذات صفاتها: الكلام والخلق من حيث هما فعلان. في حين أن الثانيين ينتسبان إلى العالم وهما مثل كل ما فيه مخلوقان: الكلام والخلق من حيث هما مفعولان. والذات الالهية هي ذات الوجود المطلق. وهي ذات فعل الحياة المطلقة. وهي ذات فعل العلم المطلق. وهي ذات فعل القدرة المطلقة. وهي ذات فعل الارادة المطلقة. ولا يعني ذلك أنها متعددة لان وحدة الذات في القرآن ليست وحدة مجردة كما يزعم هيجل بل هي تنوع الفعل المطلق الذي وصفناه بكونه حياة وعلما وقدرة وارادة وكلاما وخلقا إلخ... من الصفات التي وصف الله نفسه بها في قرآنه الكريم[٤٧].

وحدة الذات الالهية ليست مثل وحدة العدد. إنها لا تقتضي نفي صفاتها لئلا تكون متعددة. ذلك أن علاقة الذات بالصفات ليست علاقة ظرف بمظروف حتى تفيد التعدد بل الذات وصفاتها نحوان للوحدة العضوية ذاتها. وذلك هو مفهوم ذات (مؤنث "ذو" من الاسماء الخمسة) أي "صاحبة" الصفات التي هي وجوهها ووظائفها التي تتعين في أفعالها

قياما وجوديا وحياة وعلما وقدرة وإرادة: وتلك هي الكمالات التي بالقياس إليها يلاحظ العدم المأمور بكن. أما مفعولات هذه الذات فإنها غير الذات وغير الافعال ومن ثم فهي مخلوقة لأنها ما حصل عن أمر كن للعدم في ضوء الكمالات التي تجعله ملحوظا فيؤمر.

وكلمة كن ذات قيامين :

١- قيام فعل التلفظ بها في المتلفظ بها صفة له.

٢- ثم قيام اللفظة كن بذاها. وذلك قياسا على أي متكلم منا لاننا لا نستطيع تصور الكلام بغير هذه الطريقة. فعندما أقول أي كلمة يحصل أمران: فعل تكلمي والكلمة الحاصلة من فعل تكلمي. وكلاهما عندي حادث لاني أنا نفسي حادث فتكون صفاتي مثلي بالاولى. أما بالنسبة إلى الله فإن فعل التلفظ بكن قديم وهو كلام الله الخالق. لكن اللفظة "كن" محدثة في كل تلفظ. وهي مصاحبة للمخلوق المأمور بها عدمه. لذلك سمى القرآن كل المخلوقات كلمات الله التي لا يكفي لكتابتها مدادا كل بحار العالم. ولا معنى لوجود لفظة كن بمفردها. فالكلام عند الانسان يمكن أن يقوم منفصلا عن معناه المفاد به لمحدودية قدرته فيحتاج الكلام إلى فعل ينقله من القول إلى العمل.

لكن الله ليس لقدرته حد. لذلك فإن مجرد كلامه عمل فلا يتراخي المأمور بكن عن الأمر بكن. وكان يكون غنيا عن الكلام فيكون مجرد علمه عملا لو كانت الكائنات تنفذ إلى المعاني بغير المدارك. والله غني عن خلق وسيط يخلق ما عدا صفاته قياسا على كلام الانسان في علاقته بفعله[٤٨]. وهذا هو الفهم السيء للكلمة في الافلاطونية المحدثة الفهم الذي عم بعد ذلك على الكلام المسيحي الشرقي ثم انتقل إلى الكلام المسيحي

الغربي وتدفق بتوسط التصوف إلى الفكر الاسلامي فأصبح حقيقة محمدية عند ابن عربي ثم انتقل إلى المثالية الالمانية فأصبحت الفلسفة منذئذ كلاما مسيحيا متنكرا في اسلوب فلسفي بعد كساد سوق الثيولوجيا.

ومن ثم فالقرآن وكلام الله عامة من حيث هو صفة فعل التكلم قديم قدم الذات. ومن حيث هو مفعول صفة فعل التكلم فهو محدث مثل كل المفعولات في صلتها بفعلها الذي هو غيرها. وما يصح على فعل الخلق يصح على فعل التكلم. فالعالم أي كل ما عدى الله مخلوق. لكن فعل خلقه ليس مخلوقا لانه صفة فعل إلهي. وقياسا على ذلك فإن فعل النفخ الموجد للكائنات العاقلة قديم. لكن الكائنات التي حصلت عن فعل النفخ كلها محدثة. ولا بقاء لها إلا بالحد والقدر الذي وضعه فيها فعل النفخ لكأن ما وضع فيها شحنة خزان طاقة في جهاز صناعي بشرط أن نتصور كل الجهاز لا قيام له إلا بقيام هذه الشحنة وليس هو وعاء لها يقوم من دونها كما في الاجهزة الصناعية. ولهذه الشحنة بقاءان: بقاء دنيوي زائل يتقدم فيه فرعه الكلي الذي هو الشحنة النوعية التي نفخت في آدم بالنسبة إلى النوع البشري يليه فرعه الجزئي الذي هو الشحنة العددية (خلق منها زوجها وبث منها رجالا كثيرا ونساء) ثم بقاء اخروي ينحصر في الشحن العددية الخالدة.

المسألة الجامعة

لن نطيل البحث في هذه المسألة الجامعة. فهي أشبه بالخاتمة للفصل. إن سورة آل عمران تفسر نشوئية التحريفين بفساد رجال الدين الذين يحرفون الكتاب من أجل المصالح الدنيوية فيؤلهون انفسهم أو أحدهم وسورة البقرة تحدد طبيعة التحريفين في آيتي الكرسي وتبين الرشد: التحريف الوجودي (التوحيد بين ذات الله وذات الانسان) والتحريف

القيمي (التوحيد بين ارادة الله أو شرعه وارادة الانسان أو شرعه). والخلاصة أن وحدة المسألتين السابقتين في الفكر المسيحي هي وحدة التحريف الوجودي ووحدة التحريف القيمي اللذين ترجع سورة آل عمران نشأتهما في الواقع إلى فساد رجال الدين الذين يؤسسون للطاغوت الروحي والزماني وترجع سورة البقرة نشأتهما في الفكر الديني إلى تحريف مفهوم الله ومفهوم الانسان وجوديا (طبيعتهما) وقيميا (تشريعهما).

وبذلك يتبين أن التحريف الوجودي يوحد مسألتي الكلام القديم ومسألتي الكلام الحديث في مستوى الحقيقة التي تصبح نسبية إلى عقل الانسان: قضية شروط تعالي الحقيقة على علم الانسان. وعلاجها يهدف إلى تحرير البشرية كلها وليس المسلمين وحدهم بالتصدي للتحريف الوجودي أو بلغة الكلام كيف تكون الحقيقة متعالية على علم الانسان فلا تكون تحكم عقله.

كما يتبين أن التحريف القيمي يوحد نفس المسائل في مستوى الحق الذي يصبح نسبيا إلى ارادة الانسان: قضية شروط تعالي الحق على عمل الانسان وعلاجها يهدف إلى تحرير الانسانية كلها وليس المسلمين وحدهم بالتصدي للتحريف القيمي او بلغة الكلام كيف يكون الحق متعاليا على عمل الانسان فلا يكون تحكم إرادته.

وتأليه الإنسان هو جوهر الطاغوت الناتج عن جوهر التحريف. فالحقيقة والحق صارا ما يحدده عقل الانسان وإرادته مقصورين عليه في حين أن الحقيقة والحق حتى في أذهان العامة هما ما يتعالى على ما يدركه الانسان ويعمله لان الادراك والعلم نفسيهما ومن حيث هما ادراك وعمل هما ادراك وعمل لموضوعهما وادراك وعمل لقصور الادراك والعلم على استغراق الموضوع مهما كان حقيرا. فإذا قلنا بالاستغراق في العلم والعمل

كان ذلك جحودا لتعالي الحقيقة والحق وإذا نفيناه كان ذلك شهودا للتعالي وإيمانا بالغيب دون نفي قيمة العلم والعمل بالشاهد في حدود الاجتهاد والجهاد الانسانيين. وهذا غير النسبية: فهو من آداب العلم والعمل وليس من نفي الحقيقة. والنسبي فيه هو قدر علم الانسان وعمله وليس موضوع علم الانسان وعمله موضوعها المتعالي عليهما دائما تعاليا هو عين الغيب النظري والعملي.

وحتى نوضح الامر بأكثر ما يكون الوضوح ممكنا. فلنبين سوء التقدير في مجال الحقائق الوجودية من المنظور الجحودي. فلو قال قائل إن الطبيعة هي جملة النظريات حولها لاستسخفه الجميع ولاعتبروه مهلوسا. فقالوا له أنت لا تميز بين اجتهادات البشر لعلم الطبيعة والطبيعة التي هي موضوع محاولاتهم العلمية. وقل ألا يحصل اجماع في هذه المسألة إذا ما استثنينا القائلين بالانطوائية المطلقة الذين يقصرون وجود الطبيعة على ظاهرات الوعي بها. لكن هذا الاجماع يبدو بسرعة قابلا للانقلاب إلى عكسه عندما نتكلم عن الظاهرات الوجودية من منظور ديني. يتصور غالب المتفلسفين أن الحقائق التي يتكلم فيها الدين لا قيام لها وراء كلام الفكر الديني فيها: الحقائق الدينية لا تتعدى ظاهرات الوعي بها.

وهبنا ذهبنا إلى أكثر من ذلك تجريدا حتى يكون القياس أوضح. فلو قال قائل إن قوانين الطبيعة لا ظاهراتها ترد إلى علمنا بها لضحك منه كل البشر فضلا عن العلماء منهم. فهذه حقائق لا يمكن التذرع فيها بحجة اشتراك الجميع في ادراكها. فلا يدرك قوانين الطبيعة إلا كبار العلماء خاصة عندما يتعلق الامر بالمعقد منها والذي لا يدرك إلا بعلم رياضي معقد. لا شك أنه يوجد من يقول إن قوانين الطبيعة ليست إلا ما اخترعه العقل الانساني من عبارات رياضية عنها. لكن أغلب العلماء يعتبرون ما

اخترعه العقل الانساني للتعبير عن قوانين الطبيعة محاولات للتعبير عن أمر ذي وجود حقيقي مستقل عن تلك المحاولات التعبيرية. والحجة على ذلك مضاعفة. فالمحاولات أولا تتطور لصوغ قوانين نفس الظاهرات وهذا التطور ثانيا ليس مجرد تجويد للادراك فحسب بل هو اكتشاف لامرين أساسيين في المعرفة البشرية: الخطأ العلمي (ولا معنى لذلك من دون مقايسة العبارة مع المعبر عنه) والتعالي الموضوعي (ولا معنى لذلك من دون التسليم بلاتناهي الموضوع قبالة تناهي محاولات التعبير عنه).

ثم هبنا قبلنا بالقياس على علاقة الابداع الادبي بما يعالجه من ظاهرات وقبلنا بأن الظاهرات التي يعالجها الابداع الادبي ليس لها قيام خارج الابداع الادبي. ألا تكون الظاهرات الادبية من ابداع شيء في الانسان هو غير وجوده التاريخي المادي المشترك بين كل البشر الذين لا يد لهم في الابداع الادبي؟ ألا يكون ذلك دالا على أن ظاهرات الابداع الأدبي بحاجة إما إلى النسبة إلى حياة البشر العادية موضوعا ينظر إليه بعين المبدعين الذين يرون فيه ما لايراه غيرهم أو إلى عالم متعال لا يراه غيرهم؟

ولنعد الآن إلى علاقة العلم بالطبيعة. أليس العلماء هم الذين يرون القوانين عالما يتوسط بين مداركهم الذاتية والظاهرات الطبيعية بحيث لا تكون القوانين في مداركهم ولا في الظاهرات الطبيعية بل هي في محل ثالث أو في منزلة وجودية ثالثة تختلف عن المنزلتين المتقابلتين: منزلة المدركات في المدارك ومنزلة المدركات في موضوعاتها؟ فإذا لم يكن الناس يعيشون داخل أوعائهم بحيث تكون أوعاؤهم في أوعائهم فيكون العالم مقصورا على الوعي فحسب فإنه من الضروري أن توجد هذه المستويات الثلاثة مع جسرين رابطين بين الحدين والوسط: بين مدركاتي

في مداركي والقوانين العلمية وبين مدركاتي في موضوعاتها والقوانين العلمية.

فإذا افترضت نفسي صاحب المستويات الاربعة التي هي غيري والتي يمكنني أن أزعم أنها مضمونات وعيي بقيت أنا. فهل أنا مضمون من مضمونات وعيي فأكون من صنع ذاتي بخيالي كما أتصور المستويات الاربع الاخرى من المنظور الانطوائي: ألست عندئذ أطبق على نفسي بالضبط وبكامل الدقة كل ما كان علم الكلام يطبقه على مفهوم الله فلا أكون بهذه الأوهام إلا مؤلها نفسي؟ أأكون أصلا لا يدرك تعليلا لوجوده فضلا عن كونه أصلا؟ الجواب عن هذه الاسئلة هي التي فرضت المسألة الدينية على العقل البشري: فلا يمكن لي أن أخرج من ذاتي فضلا عن فهم واقعة خروجي من ذاتي من دون أن أعلل خروجي من ذاتي بغير واقعة خروجي من ذاتي التي هي من جوهر الادراك والعيش مع الجماعة. ولما كان الجواب الديني أو الفلسفي (الذي هو دين طبيعي) شرط التسليم بوجود العالم الطبيعي نفسه من حيث هو حقيقة موضوعية فإن العالم الخلقي أو الروحي بات متقدم الوجود على العالم الطبيعي أو المادي على الاقل في المعرفة البشرية ومن ثم فلا يمكن أن يكون ما هو شرط كل موضوعية علمية كانت أو فنية غير موضوعي بمعنى أسمى من الموضوعيتين العلمية والادبية.

لذلك فادراك حدود الجحود أو الكفران بالطاغوت ينبغي أن يكون متقدما فينومينولوجيا (في الادراك والوعي به) على ادراك الشهود أو الايمان باللاهوت. لكن التقدم الانطولوجي هو العكس تماما. فيتقضي ذلك أن يكون متقدما انطولوجيا كذلك (في القيام الذاتي بصرف النظر عن الادراك والوعي). لو لم يكن الانسان شاهدا في الاصل لامتنع عليه أن

يدرك حدود حصر الوجود في الادراك أو الجحود الذي هو أصل كل طاغوت. فيكون التحريف مرضا يصيب النفس البشرية فتجحد الشهود المتقدم لتطغي طغيانا يحول الشهود إلى مجرد ظاهرات وعي فتصبح الاديان من أوهام البشرية الميثولوجية. لذلك فسنختم هذا الفصل بشهادتين من نص القرآن الكريم دون مزيد تعليق:

الأول هو تفسير القرآن الكريم نشأة الجحود وعلله منزها عيسى عليه السلام من هذا المرض حيث قال جل وعلا: "ومن أهل الكتاب من إن تأمنه بقنطار يؤده إليك.ومنهم من إن تؤمنه بدينار لا يؤده إليك إلا ما دمت عليه قائما. ذلك بأنهم قالوا ليس علينا في الاميين سبيل. ويقولون على الله الكذب وهم يعلمون[٤٩] إن الذين يشترون بعهد الله وأيمانهم ثمنا قليلا أولئك لا خلاق لهم في الآخرة ولا يكلمهم الله ولا ينظر اليهم يوم القيامة ولا يزكيهم ولهم عذاب أليم[٥٠] وإن منهم لفريقا يلوون ألسنتهم بالكتاب لتحسبوه من الكتاب وما هو من الكتاب ويقولون هو من عند الله وما هو من عند الله ويقولون على الله الكذب وهم يعلمون[٥١] ما كان لبشر أن يؤتيه الله الكتاب والحكم والنبوة ثم يقول للناس كونا عبادا لي من دون الله و لكن كونوا ربانيين بما كنتم تعلمون الكتاب وبما كنتم تدرسون[٥٢] ولا يأمركم أن تتخذوا الملائكة والنبيين أربابا أيأمركم بالكفر بعد إذ أنتم مسلمون"[٥٣].

الثاني هو تحديد القرآن لاصل التحريفين الموجب قبل السالب بدءا بتعريف الذات الالهية وعلاقة علم الانسان به من منظور محدودية علمه وعمله وختما بتعريف الايمان الحر الناتج عن تبين الرشد من الغي والمشروط من ثم بهذا التبين الذي هو الكفر بالطاغوت. قال جل وعلا: "الله لا إلاه إلا هو الحي القيوم لا تأخذه سنة ولانوم له ما في السماوات

وما في الارض من ذا الذي يشفع عنده إلا بإذنه يعلم ما بين أيديهم وما خلفهم ولا يحيطون بشيء من علمه إلا بما شاء وسع كرسيه السماوات والارض ولا يؤده حفظهما وهو العلي العظيم[٥٤] لا اكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي فمن يكفر بالطاغوت ويؤمن بالله فقد استمسك بالعروة الوثقى لا انفصام لها والله سميع عليم"[٥٥].

وذلك ما كان علينا بيانه .C.Q.F.D فهذه الايات غنية عن التفسير والشرح. ومن عميت بصيرته لا فائدة من محاولة تفهيمه. والله اعلم وهو الموفق إلى ما فيه الخير والصواب.

IV- الجواب عن اسئلة غابت

وتتعلق بحاضر الدين الاسلامي ومستقبله.

إن الاتصال المبدئي بين الدين والدنيا في الاسلام صار بفعل الاغتصابين (اغتصاب العلماء للسلطة الروحية واغتصاب الامراء للسلطة الزمانية) مجرد كلام لا يعبر عن حقيقة فعلية في تاريخ المسلمين. وما يزعم من انفصال مبدئي بينهما عند المسيحيين صار بفضل تحرر المسيحيين من الاغتصابين كلاما لا يعبر عن حقيقة فعليه في تاريخهم كذلك. فالدولة الغربية الحديثةلم تفصل الدين عن الدولة كما يزعم السطحي من المفكرين بل هي افتكت كل وظائف الدين من الكنيسة ولم تبق لها إلا الكلام في الدين: فاسئلة الحياة الجوهرية صارت جزءا من الحياة الثقافية ثم هي أخذت منها مسؤولية التربية والتعابير الروحية عن التجربة الوجودية والرعاية الاجتماعية خاصة. وحتى العلاج الروحي في خلوة الاعتراف عوضته الدولة الحديثة بالاعتراف على كرسي المحلل النفسي.

ولا نعني بهذه الاشارة ما قصده بعض المصلحين الذين وجدوا مسلمين من دون اسلام في أوروبا واسلاما من دون مسلمين في أرض الاسلام. فليس لمثل هذا كلام من معنى. لا يمكن للمرء أن يكون مسلما من دون اسلام. ولا يمكن للاسلام أن يكون اسلاما من دون مسلمين. وإذن فالظاهرة أعمق من هذا الهراء. وإنما قيل مثل هذا الكلام لتبرير ايديولوجية الاصلاحيين المعتمدة على التحديث بتقليد الغرب في مظاهر حضارته دون أصولها العميقة التي بقيت مجهولة عند أوائل مفكري الاصلاح. فكان أن اجتمع الداءان في عملية الاصلاح الموالية بسبب هذا التبرير السخيف لاخذ مظاهر حضارة دون فهم عللها فضلا عن عدم فهم علل حال الحضارة التي يراد إصلاحها بهذا الخيار: داء الحضارة الاسلامية ببعث الروح في التحالف بين السلطتين المغتصبتين وداء الحضارة الغربية الحديثة بأخذ شمولية التنوير الغربي ومحاولة المطابقة بينه وبين قيم الاسلام[٥٦]. فكل الحركات الاصلاحية حافظت على خاصية الاغتصابين من التراث الاسلامي وأضافت إليهما خاصية التنوير الشمولي من التراث الغربي الحديث الذي اعتبروه اسلاما من دون مسلمين!

لكن ما حصل في الحقيقة التاريخية هو أن الاسلام من حيث هو ممارسة روحية حية في كل أوجه الحياة العمرانية والتي حاولنا حصرها في ضروب القيم الخمسة قتله الاغتصابان:

١- اغتصاب السلطة التشريعية باعادة تكوين سلطة روحية منفصلة عن إرادة الامة الدينية مؤلفة مما يسمى العلماء.

٢- واغتصاب السلطة التنفيذية باعادة تكوين سلطة زمانية منفصلة عن إرادة الامة السياسية مؤلفة مما يسمى الأمراء.

فالدين بوجهيه ما بعد التاريخي (المثل العليا العقدية الشرعية) والتاريخي (محاولات تحقيقها الفعلي أو السياسة) انقلب إلى ممارسة خارجية ليس للمؤمن فيها مجاهدة حية. فالمسلم قد صار خاضعا لاوامر العلماء وتعليماتهم. وتحولت السياسة ببعدها المشرئب إلى ما بعد التاريخ وببعدها الساعي إلى التحرر من ضرورات التاريخ إلى ممارسة خارجية ليس للمواطن فيها مشاركة حية. فالمواطن صار خاضعا لاوامر الامراء وتعليماتهم. وبذلك لم يعد بين المسلمين مؤمن أو مواطن لفقدان الوازع الذاتي الذي تحول إلى وازع خارجي بمصطلح ابن خلدون.

وقد عرف ابن خلدون هذه الظاهرة ببعديها السياسي والتربوي عند المقابلة بين الاحكام السلطانية والأحكام التعليمية من جهة والاحكام الشرعية في المجالين من جهة ثانية فقال:" فقد تبين أن الاحكام السلطانية والتعليمية مفسدة للبأس لأن الوازع فيها أجنبي.وأما (الاحكام) الشرعية فغير مفسدة للبأس لان الوازع فيها ذاتي. ولهذا كانت الاحكام السلطانية والتعليمية مما يؤثر في أهل الحواضر في ضعف نفوسهم وحصد الشوكة منهم بمعاناتهم في وليدهم وكهولهم. والدو بمعزل عن هذه المنزلة لبعدهم عن أحكام السلطان والتعليم والآداب"[٥٧]. والمعلوم أن ابن خلدون لا يعني أن كل الاحكام السياسية والتربوية من حيث هي سياسية وتربوية مفسدة للبأس بل هو يقصر ذلك عليها عندما يكون الوازع فيها خارجيا بالقهر والعسف. لذلك فهو قد قابل طابع أحكامهما الخارجي بالأحكام الشرعية التي هي ذاتية. غير أن التعليم في المجتمع الاسلامي بحكم استحواذ النخبة الدينية عليه جعل التربية الدينية هي بدورها تربية لا تحصل إلا بالقهر والعسف. فجمعها نوع التعليم مع الاحكام السلطانية وتعاضد

الاغتصابان اللذان أشرنا إليهما: في جملة واحدة قتل الاسلام من حيث هو وازع ذاتي بنوع الحكم السياسي وبنوع التربية الدينية.

فلم يقتصر مآل الأمر بالمسلم إلى فقدان صفات المسلم الحقيقية فحسب بل هو فقد معاني الانسانية كما قال ابن خلدون: " ومن كان مرباه بالعسف والقهر من المتعلمين أو المماليك أو الخدم: ١- سطا به القهر وضيق على النفس انبساطها وذهب بنشاطها ودعاه إلى الكسل ٢- وحمل على الكذب والخبث وهو التظاهر بغير ما في ضميره خوفا من انبساط الايدي بالقهر عليه ٣- وعلمه المكر والخديعة لذلك وصارت له هذه عادة وخلقا ٤- وفسدت معاني الانسانية التي له من حيث الاجتماع والتمدن وهي الحمية والمدافعة عن نفسه أو منزله وصار عيالا على غيره في ذلك ٥- بل وكسلت النفس عن اكتساب الفضائل والخلق الجميل فانقبض عن غايتها ومدى انسانيتها فارتكس وعاد في أسفل سافلين. وهكذا وقع لكل أمة حصلت في قبضة القهر ونال منها العسف. واعتبره في من يملك أمره عليه ولا تكون الملكة الكافلة له رفيقة به. وتجد ذلك فيهم استقراء."[٥٨]

فمن هم المسلمون الذين وجدهم رجال الإصلاح بدون اسلام في دار الاسلام ووجدوهم في الغرب بدون اسلام؟ إن ما يقصدونه هو بالذات عين الداء: فالاسلام الذي يتحدثون عن غيابه هناك وحضوره هنا بغيابه عند المسيحيين وبحضوره عند المسلمين لا يمكن أن يكونوا قد قصدوا به السلوك النابع من القناعة الذاتية أو الوازع الذاتي بلغة ابن خلدون بل هو سلطان الفقهاء على العامة. وإلا لما فهمنا كيف يكون الاوروبيون مسلمين بدون اسلام ويكون الاسلام بدون مسلمين في ارض الاسلام؟ ما الذي غاب عند الاوروبيين لينفى عنهم الاسلام وما الذي حضر عندهم ليعدوا مسلمين؟ وما الذي حضر عند المسلمين ليثبت لهم الاسلام وما الذي غاب

لينفى عنهم كونهم مسلمين؟ كيف يمكن الفصل بين الدين وممارسته في الحالتين: فتوجد ممارسة اسلامية من دون اسلام عند الاوروبيين ويوجد اسلام من دون ممارسة عند المسلمين؟ فإما أن يصح الواحد من الحكمين أو الآخر. إذا كان ما لأجله نفي وجود الاسلام في بلاد الغرب هو عينه ما لأجله نفي وجود المسلمين في بلاد الاسلام كان معنى ذلك الوحيد حصر الاسلام في الاسلام الرسمي كما يحدده الفقهاء. وإذا كانت أوروبا فيها مسلمون وأرض الاسلام ليس فيها مسلمون كان معنى ذلك الوحيد هو أن صفة الاسلام الحقيقي هي ممارسة قيم الاسلام. فيكون الاسلام موزعا بين فهمين متناقضين ويكون فكر الاصلاحيين مترددا بينهما وعاجزا عن فهم حقيقة الداء التي وصفه ابن خلدون في الفقرتين اللتين أوردنا.

والغريب أن نفس هذا الفكر ينتهي إلى حلٍ ضميره أن تحقيق التطابق بين عقيدة المسلمين وسلوكهم ينبغي أن يكون بتخلقهم بأخلاق الاوروبيين (وكان ينبغي أن يكون الحل بالنسبة إلى الاوروبي باعتقاد معتقدات المسلمين. لكنهم لم يبحثوا القضية لانها ليست مطلوبهم). وحتى يتبين سخف هذا الفهم فينبغي أن نستنتج منه أن مسلمي الصدر قد كانوا على الاخلاق الأوروبية لأنهم كانوا يمارسون الاسلام حقا وذوي عقيدة اسلامية رسمية. وإلا لكان اسلام الصدر اسلاما من دون مسلمين ! وهذا الموقف السطحي جاهل بأمرين أحدهما فلسفي قد نفهم غفلتهم عنه لبعد غوره والثاني تاريخي لا يمكن أن يغفل عنه انسان مهما كان ضعيف الفرقان والوجدان.

فأما الامر الفلسفي فهو كون المثل عامة والاسلامية خاصة (لأنها تتضمن دعوى الكونية الخاتمة أي إنها ليست مثلا لزمن معين) لا يمكن أن تتحقق في سلوك قوم مهما قاربوا التمام بمن في ذلك أهل عصر

الرسول: لذلك لم يخل القرآن من نقد الكثير من سلوكهم. والقصد أن المرء لا يمكن أن يكون مسلما بالتقليد سواء قلد الصدر أو قلد الاوروبيين بل هو لا يكون مسلما حقا إلا بالاشرئباب الدائم إلى مثل الاسلام في طوقه إلى استكمال ذاته من ذاته. أما إذا تصورنا قيم الاسلام قد تحققت في زمن ما في ماضينا أو في حاضر الغرب فإن جعل المرء مسلما يصبح مقصورا على تقليد ذلك الزمن: وذلك هو جوهر الاغتراب الروحي والذي يمكن ان يعد السمة الجوهرية لما يمكن ان يسمى موت التجربة الروحية. لذلك كانت الحركة الاصلاحية مترددة بين تقليدين: تقليد الصدر وتقليد الغرب من دون روح الصدر الحية ولا روح أوروبا. أي انعدام الاشرئباب النابع من الذات أو الوازع الذاتي بلغة ابن خلدون.

وأما الامر التاريخي فيمكن صوغه في شكل سؤال: كيف يزعمون أن الاوروبيين يمارسون قيم الاسلام من دون اسلام؟ فهبنا سلمنا بأنهم أفاضل في تعاملهم في ما بينهم وهو أمر لا نسلمه إلا جدلا أفيكون ما يمارسه الأوروبيون في بلدانهم لا يدحضه ما يمارسونه في كل بلدان العالم الأخرى؟ أم إن ما يفعله الاوروبيون في العالم ينبغي أن يغض عنه الطرف لكونه ليس موجها لمن هم في منزلة البشر المقصورة عليهم؟ كيف يتغاضى المصلحون الأوائل على ما تفعله اوروبا ببلدانهم لمجرد أن بعضها حماهم من بعضها ليستعمله في مناوراته السياسية[٥٩]؟ ولما كان ذلك ينفي الطابع الكوني للقيم التي يمارسونها بات حالهم ليس أفضل من حالنا. وليس الغرض أن نخفف من مسؤوليتنا الخلقية بل الهدف بيان الطابع الكوني للازمة الخلقية الانسانية. فسلوك الأوروبيين الاستعماري يبين أنهم أكثر منها كذبا وغشا وخداعا خاصة عندما يتكلمون عن الرسالة التحضيرية وحقوق الانسان. بل إن كل ذلك عندهم أكبر. فكذبنا وخداعنا

وغشنا كلها ذات أشكال بدائية ليست بعيدة الغور وأثرها لا يتجاوز الفعل الحيني.

لكن مصائب العالم الحالي كلها ناتجة عن ثنائية سلوكهم الخلقي في جميع مجالات القيم: الذوقية (ينهبون فنون العالم) والرزقية (ينهبون العالم) والنظرية (يتنكرون لفضل غيرهم من الامم في تاريخ المعرفة) والعملية (سياستهم العنصرية والاستعبادية) والوجودية (وهذا بيت القصيد لأنه علة الادواء السابقة كلها: يؤلهون الانسان الغربي تطبقيا لنظرية الشعب المختار بستار بنوة عيسى للرب). فإذا أراد المصلحون أن يجعلونا هكذا فعلى الاقل كان ينبغي أن يقولوا إنهم يريدون أن يجعلوا المسلمين شركاء في سلطان ابليس على الكون أي سلطان الفساد في الارض والطغيان على المستضعفين: ليس ذلك من الاسلام في شيء.

فالأوروبيون عامةومستعمرتاهم (روسيا بالماركسية سابقا وأمريكا بالبروتستنتينية) خاصة يبدون في الداخل ذوي قيم وبحدود شديدة النسبية (وهو أمر لا يعلمه من لم يعش في الغرب مدة طويلة ولم يتشرب ثقافتهم بعمق وكلا الامرين لسوء الحظ غائب عند مفكري الاصلاح) لم يعجب بها المصلحون إلا لسوء الفهم. لكنهم مع غيرهم كواسر ليس عندهم إلا الغدر والكذب والنفاق. وحتى في ما بينهم: فما يحدث في القتال الدائم (ويسمى اقتصاد سوق) وفي الحروب الداخلية (في القرنين الاخيرين كل الحروب كانت أوروبية حتى عندما تعم العالم أو تندلع خارج أوروبا ويكفي دليلا ما بين الهند وباكستان أو مابين اسرائيل والعرب أو كل ما يجري في الشرق الاقصى من الصين إلى اليابان وما بينهما وما دونهما من الدويلات).

وهم يسمون ذلك كله سياسة ومصلحة دولة Raison d'Etat: كل العالم عندهم جوهيم. والعلة أن القيم ليست عندهم من جنس الوازع الذاتي الذي يتكلم عليه ابن خلدون أو القيم التي يتكلم عنها كنط أو الاحكام الروحية التي يتكلم عليها الاسلام وإلا لكانت مثلا كونية لا يتوقف العمل بها عند الحدود القومية. إنما هي في الحقيقة حيل للعيش معا في مجتمع عانى من الحروب الاهلية فوصلت مافياته المتصارعة إلى قناعة بعدم جدوى التخادع الداخلي لتكوين مافية متجهة إلى خداع العالم الخارجي: وهذا يسمى موديس فيفندي Modus vivendi (حال تعايش) وليس حياة سلمية تحكمها القيم. ويمكن فهم ذلك بمقارنة السياسة الداخلية لأي بلد غربي مع سياسته الخارجية. فكل حروب العالم الثالث الحالية بذرات زرعوها هم بل أكثر من ذلك هم الذين يغذونها بالفنيين وبالاسلحة، والمعلوم أن ذلك كله يحصل بالتأييد الشعبي حتى لايتصور الناس أننا نتكلم عن النخبة السياسية التي قد تكون هي الوحيدة المقصودة. فكل الإبادات الجماعية في العالم الثالث هي ثمرة سياساتهم إما خلال الاستعمار أو بعد ما يسمى بالاستقلال الذي هو استعمار اذكى. وكل ذلك يقع لارضاء حاجات شعوبهم التي تفرض عليهم بآلية الديموقراطية المزعومة ترضيتهم على حساب الشعوب الاخرى ولو بابادتها ليستأثروا بثروات أرضها: وسنرى شيئا فشيئا كلما ازداد شح الثروات كما هي الحال الآن بالنسبة إلى الطاقة سنرى شعوب الغرب تطالب حكوماتها بغزو العالم الثالث للتغلب على الندرة المتزايدة.

فكيف يغفل المصلحون هذا ويتصورون الغرب يحيا بقيم شبيهة بقيم الاسلام؟ أيكون الاسلام قائلا بحصر مفعول القيم في الأهل أم هو يعتبرها كونية تعم كل الكائنات فضلا عن البشر؟ أيكون المصلحون هم أنفسهم

جاهلين بقيم الاسلام؟ أم إنهم في الحقيقة يعالجون القضية بمنطق السياسي الواقعي والتخلي عن منطق القيم الاسلامية والعلمية لان همهم الوحيد هو استعادة حظٍ من السلطان يقاسمون به الأمراء الجدد سلطانهم الامراء الذين بدأ الغرب يزرعهم بدءا بمصر في ذلك الوقت: أليس محمد علي نفسه من الاوروبيين؟ ألا ينطبق عليه عندئذ الجمع بين سلوك المسلم الذي وجدوه في أوروبا والاسلام الذي وجدوه في دار الاسلام فيكون قد جمع الصفتين اللتين يبحث عن جمعهما المصلحون؟

لم يهتم المصلحون بكون الارغام أو الوازع الخارجي هو عين الداء الذي تعاني منه البشرية في العالم كله سواء تعين ذلك خارج بلدان أصحابه أو فيها. إنه داء كوني لذلك فعلاجه لا يمكن أن يكون إلا كونيا: لذلك كانت الرسالة الخاتمة خاتمة وكونية. فهي خاتمة لتختم كل سلطان روحي أو زماني فوق الجماعة. وهي كونية لتحرر الانسانية بالتعارف من هذا الازدواج الذي يجعل القيم خاضعة لحدود التقاليد الخاصة بشعب دون شعب. إنه داء كوني لا يتميز شكله عندنا عن شكله عندهم إلا بكونه متوجها إلى الداخل لعجزه عن التوجه إلى الخارج. فهل نريد للاسلام أن يصبح تقاليد شعب أو جماعة شعوب أم هو رسالة كونية؟ لكن مفكري الاصلاح الذين يتصورون الدين هذا التصور لا بد أن يكونوا منطلقين من موقف فقهي يجد الحل في الوازع الخارجي والتقليد المزدوج (للصدر وللغرب) من أجل تحقيق التحالف بين العلماء والامراء منطلقا للاصلاح المزعوم في دار الاسلام[٦٠]: وها نحن نرى كيف كانت الغاية. فقد تعملق الوازع الخارجي للاسلام الرسمي وتقزم الاعتناق الذاتي للاسلام الصادق[٦١] فبات المسلمون عديمي الحياة الروحية التي حصرت في مظاهرها. وأكبر

العلامات فقدان القدرة على الابداع في كل المجالات مادية كانت أو روحية: وذلك ما كان علينا بيانه لسبر أغوار فكر الاصلاحيين.C.Q.F.D.

لذلك فإن البحث في مسائل فلسفة الدين كان من المفروض أن يسبقه تحليل أمرين جوهرين نكتفي بتحديد اشكاليتهما دون العلاج العميق لئلا نخرج عن مطلوبنا. وهما أمران كونيان لكننا نكتفي بوجههما الذي يعلل أدواء الحضارة العربية الاسلامية الذاتية وخاصة ما نتج منها عن الصراع غير المتكافئ مع حضارة تبدو قد حيدتهما في الداخل لتوجههما إلى الخارج اضافة إلى ما عندها من ادواء ذاتية كان من المفروض ان تكون حضارتنا أصل البحث في علاجها لا أن تضيف أدواءها إلى أدوائها بمثل هذا الفهم السطحي للاسلام والغرب معا الفهم الذي يجعل وضعيتنا أشبه بالمهمات المستحيلة:

فأما الفرع الأول فيصف حال التجربة الروحية التي فقدت جذوتها الحية عندنا فقدانا أصبح بمقتضاه الفكر الاسلامي الحالي شبه طحن للهواء لأنه فاقد للعلاقة بالممارسة النظرية والعملية وتطبيقاتهما في المعرفة الانسانية التي بتنا نستورد فضلاتها تماما كما نستورد فضلات الصناعة بدل تعلم الفكر والصنع فضلا عن فقدانه الممارستين الاصلين قصدت عمل التاريخ الفعلي بحياة لا تخلو من المغامرة والتجريب وعمله الرمزي بالابداع الفني المعبر عن تلك المغامرة والتجريب. ويسعى هذا الوصف إلى تشخيص أدوائها الماضية والحاضرة واقتراح بعض وجوه العلاج الممكن من استئناف فكر الامة التجربة الروحية الحية.

وأما الفرع الثاني فيحلل التجربة الروحية الغربية الحديثة والمعاصرة التي حافظت على جذوتها الحية بفضل حرية الفكر والنقد. ويسعى البحث إلى تحليلها تحليلا يبرز ثمرات صلاتها بالممارستين النظرية في علوم

الطبيعة والتاريخ والعملية في تطبيقاتهما ونقدهما المتصل بطلب ما بعدهما الفلسفي طلبا يبقي الفكر متصل الحياة ودائم الشباب.

ولا بد من التنبيه بالإضافة إلى هذين الامرين الجوهريين إلى مسألتين يكثر حولهما اللغط وينتجان عن عدم الوعي بهما:

أولاهما تتعلق بسوء فهم طبيعة الاخلاق ما هي سواء في كلامنا على أنفسنا أو في كلامنا على الغرب.

والثانية تتعلق بالمقابلة بين الشرق والغرب من حيث الروحانية والمادية والايمان والالحاد والدين والدنيا.

فأما المسألة الأولى فإن مفهوم الاخلاق قد فقد دلالته العميقة في الوعي الاسلامي فأصبح من جنس مفهوم الدين مقصورا على الشكليات التقليدية من مظاهر التقوى المنافقة. لذلك فلا بد من التذكير بأن الاخلاق ليست قيما لمجال مخصوص بل هي قيم أو بصورة أدق هي أحكام التعامل بين البشر خلال تبادلهم للقيم الأخرى وخاصة القيم المادية فضلا عن صفات التعامل نفسه. ولنوضح الامر. فهي أولا وقبل كل شيء تتعلق بصفات المتعاملين خلال تبادل قيم الخير والشر (أي القيم الاقتصادية فكلاهما بالمعنى القرآني خاص بالقيم المادية) وما ترمز إليه من مقاصد الشرع المحققة لقيام الذات مثل المال الذي هو متعلق بالقدرة والعرض أو الكرامة التي هي متعلقة بالحرية والعقل الذي هو متعلق بالحرية الفكرية والدين الذي هو متعلق بالحرية العقدية والنفس التي هي متعلقة بشروط السعادة النفسية والعضوية. ومن ثم فالاخلاق ليست نظام القيم بل هي أحكام ممارستها وكيفياتها جميعا لتعلقها بشروط التعامل الصادق والنزيه بين البشر في مجال التعاوض والعدل خلال التنافس على القيم المادية خاصة وعلى القيم الاخرى عامة. لذلك يركز القرآن الكريم على الميزان

والقسط وعدم الغش فيهما حتى إن التطفيف كيلا أو اكتيالا يعد من أكبر العلامات على النفاق الخلقي.

لكن هل يقدر أحد أن يثبت لي أن تربية المسلمين اليوم تنمي هذه القيم؟ أليست مبنية كلها على الغش والكذب والنفاق والدجل حتى إن جل المؤسسات الدينية لا تكاد تخرج إلا الانذال؟ وهل كان يمكن للامراء أن يغتصبوا ما اغتصبوه لو لم يكن الفقهاء لهم على ذلك ظهراء؟ فليقرأ أي دارس مستقل الفكر والوجدان سورة آل عمران وسيرى أن القرآن الكريم قد نبه إلى ذلك كله. وليكتف من يفهم جيد الفهم لغة القرآن الكريم بالآية ٢٥٦ من البقرة: ألم تقرن الايمان الحر الناتج عن تبين الرشد من الغي بالكفر بالطاغوت: " لا اكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي فمن يكفر بالطاغوت ويؤمن بالله فقد استمسك بالعروة الوثقى لا انفصام لها والله سميع عليم"؟

أما المسألة الثانية فكثيرا ما تسمع مفكرينا الإسلاميين وفقهاءنا يرددون الزعم بأن الغرب مادي وملحد والشرق روحي ومؤمن. وطبعا فهذا دليل على الجهل بالغرب والشرق معا فضلا عن عدم فهم المقصود بالروحانية والايمان وبالمادية والكفر حتى أكاد أقول إن الاسلام لو كان كما يصوره مفكرو المسلمين وفقهاؤهم لما بقي على دين محمد إلا العامة التي حولوا إليها الامة بالتربية الاستبدادية التي ركز عليها ابن خلدون في نقده نظام التعليم في عصره. فقد حصروا الدين في الوعي البدائي بالمقدس وذلك لقصرهم إياه على الطقوس الخارجية واستثناء كل الفنون الجميلة تقريبا ليس من طقوسه فحسب بل وكذلك من حياة المسلمين او في الوحشية التعاملية بين المسلمين وبينهم وبين غيرهم من الامم حتى إن الجهاد الذي

اعتبره الرسول الكريم رهبانية الاسلام صار مقصورا على القتال وبات الخطاب الموجه إلى الآخرين مقصورا على التلاعن.

والغريب أن الداء الاول (داء حصر الدين في ارغام الظاهرية الفقهية) كان داء الفكر السني المغالي الذي ثار عليه الغزالي في محاولة نقد الفقه والكلام السنيين بمحاولة احياء علوم الدين بشحنة تجريبية حية تعيد للوجدان الديني عنفوانه وتحرره من الاقتصار على مظاهر التدين السطحية. والداء الثاني (داء حصر الدين في ارغام الباطنية السياسية) كان داء الفكر الشيعي المغالي الذي ثار عليه الغزالي كذلك بمحاولة نقد السياسة والكلام الشيعيين واحياء أعمال الدين بشحنة من الاختيار بدل الوصية في باب السلطان تعيد للوجود الديني بعده المقدس وتحرره من الاقتصار على التوظيف السياسي المنافق. لكن الدائين عما كلا الفريقين لم يبقيا مقصورين على الغلاة منهما: السنة كلها والشيعة كلها صارتا ضحيتين لهذين الدائين. صار الجميع في الهوى سواء. فعمت الطامة وانحطت الأمة: كلاهما حول الدين إلى ارغام فقهي وعسكرة سياسية سواء كان ذلك باسم فهم الامام للباطن بالعلم اللدني أو فهم المفتي للظاهر بالعلم القياسي.

كيف يمكن بعد هذا التمهيد أن نجيب صادقين على السؤال الأول مقتصرين عليه لأن السؤال الثاني من مسألة فلسفة الدين ليس من مشاغلنا حتى وإن كان الجواب عن الاول يتضمن بعض الجواب عن الثاني ضرورة لكونية الداء الذي لا ينبغي أن يخفيه مجال انطباقه: في الداخل عند المسلمين للعجز عن الخارج وفي الخارج عن الغربيين للعجز عن الداخل. ولما كان الداء عند المسلمين منحصرا في مجال محدود (أرض الاسلام) وذا أثر محدود لقلة الحيلة وكان عند الغربيين شاملا للعالم كله وذا أثر غير محدود لانه يفسد العالم كله ماديا وروحيا بات الامر من منظور

اسلامي كوني لا يهتم باصلاح شأن المسلمين وحدهم بل باصلاح شأن الانسانية الكون بحاجة إلى ثورة كونية أساسها وأصلها القيم القرآنية كما نبين في تحليلنا لسوء فهمها الهيجلي[٦٢]. ولنذكر بالسؤالين اللذين اعتبرنا متقدما عليهما سؤال حاضر الاسلام ومستقبله:

أ- بماذا تقومون راهن فلسفة الدين في الدراسات الاسلامية؟

ب- وكيف تستشرفون مستقبل دراسات فلسفة الدين عامة وفي بلادنا خاصة؟

وقد اكتفينا قبل البحث في المسألة الشارطة بالجواب عليهما من منطلق الدراسات الاسلامية وما يمكن ان يتصل بها في الفكر الغربي لأن كل ما يعنينا منه سبق أن حللناه في المسائل السابقة. فالجواب هو: لا توجد فلسفة دين عندنا لانه ليس للمسلمين اليوم حياة دينية حقيقية كما أسلفنا. فلا يمكن أن نتكلم على فلسفة دين في الدراسات الاسلامية التي لم تتجاوز بعد التاريخ الخارجي لآثار باقية ليست في علاقة حية مع التاريخ الحاضر بحكم ما وصفنا. فإذا كان الدين قد فصل نهائيا عن الحياة من حيث هي تاريخ فعلي ومن حيث هي تاريخ رمزي إلا في شكله الرسمي الذي يقتل كل التجارب الدينية الحية سواء عند النخب الحاكمة به أو بمحاربته أو عند النخب المعارض به أو بمحاربته فهو لا يحيا في تاريخ الحاضر إلا بهذه السلوب الأربعة: من حيث هو جزء من خطاب الصراع السياسي المقصور على أبعاده الفقهية سلبا وإيجابا في الحكم أو في المعارضة.

والقصد هو أن المسلمين لا يعيشون حقا تجارب دينية حية خلال ممارستهم الانشطة الحية في العمران البشري إلا في هذه المعاني السلبية الاربعة فيبدو وكأن الدين هو مدار كل حياتنا في حين أنه مبعد عنها كل البعد بمقتضى هذه المعاني بالذات. ولما كانت هذه الممارسات الحية قابلة

للحصر النسقي الجامع المانع فإنه يمكننا حصر الممارسة الدينية التي لا تكون حية إلا بمصاحبتها وتبادل التأثير المحيي معها وهي الآن في حال غيبوبة يجعلها أقرب إلى الموت منها إلى الحياة. فالممارسات الحية في أي عمران تنقسم بحسب مجالات القيم إلى مجالات الممارسات القيمية التي يدور حولها التنافس الانساني في التاريخ الفعلي وفي التاريخ الرمزي المعبر عنه وفي التاريخ الفعلي المحقق للتاريخ الرمزي والتاريخ الرمزي المتعالي عليه: ممارسة قيم الذوق فعلا وانفعالا وممارسة قيم الرزق فعلا وانفعالا وممارسة قيم النظر فعلا وانفعالا وممارسة قيم العمل فعلا وانفعالا وممارسة قيم الوجود فعلا وانفعالا. وكل هذه الممارسات لا تكون حية إلا بشرطين متشارطي الفاعلية: أن تكون حرة وأن تكون تنافسية (ما يسميه القرآن بالتنافس في الخيرات). ومبدأ الحياة وحكم التنافس هو الوجه الديني منها والسمو الروحي فيها أعني ممارستها لذاتها من حيث هي وجدان الحياة ذاته أو الشهود الوجودي.

فقيم الذوق هي فعلا ابداع الجماليات بكل أصنافها وهي انفعالا تذوقها. وعن تأثير الانفعال بالفعل تنتج ظاهرة مهمة هي الذائقة الجماعية التي يستند إليها كل فكر نقدي للفنون يعبر عن ذوق الامة. وعن تأثير الفعل في الانفعال ينتج تطور الذائقة الفنية. ووحدة الكل هي حياة الابداع الجمالي في حضارة من الحضارات: والأمة الحية لا يحيا خيالها (رمزا للابداع الرمزي) إلا بوحدة الفاعل والقابل والانفعال والفعل الذوقي. فهل لهذا وجود عندنا؟ إم إن مبدعينا المزعومين يكتفون بالنقل السطحي فيجعلوننا منفعلين دون فعل وفقهاؤنا يعتبرون الفن كفرا فيدعون الفنانات للتوبة فتبقى تجربة الابداع الروحي مقصورة على الشعائر كما يحددونها هم؟

وقيم الرزق هي فعلا ابداع الثروات بكل أصنافها وهي انفعالا الانتفاع بها. وعن تأثير الانفعال في الفعل تنتج ظاهرة مهمة هي الامل الجماعي أو شهوة الحياة الرقيقة التي من دونها لا يمكن تحسين الوضع المادي للامة الامل الذي يعتبره ابن خلدون مصدر كل ثروة ورزق وهو في نفس الوقت الموجه للتجويد المادي للمنتجات. وعن تأثير الفعل في الانفعال ينتج تطور الذائقة المادية أو زينة الحياة. ووحدة الكل هي حياة ابداع الثروة أو الابداع الاقتصادي في حضارة من الحضارات: والأمة الحية لا تحيا قدرتها (رمزا للابداع المادي) إلا وحدة الفاعل والقابل والانفعال والفعل الرزقي. فهل لهذا وجود عندنا؟ إم إن رجال أعمالنا المزعومين يكتفون باستيراد فضلات الاسواق فيجعلوننا منفعلين دون فعل وفقهاؤنا يفتون للتحيل على الربا فيربو أكثر لأن تجربة الابداع المادي مقصورة على الاستيراد؟

وقيم النظر هي فعلا ابداع النظريات بكل اصنافها وهي انفعالا تعميق الفكر وتمكين الارادة. وعن تأثير الفعل في الانفعال تنتج ظاهرة مهمة هي تصرف الجماعة على علم وهو ما يمكن أن يخرجها من العامية فلا تبقى مواشي تقودها بعض الخاصة المزعومة فتفعل بها أكثر مما يفعله بها الاعداء. وعن تأثير الانفعال في الفعل ينتج ترقي الفهم أو فعل التنظير إلى حدود يصبح فيها الانسان قادرا على النفاذ إلى السماوات ماديا ومعنويا. ووحدة الكل هي عين العقل الذي يمكن أن ينسب إلى حضارة من الحضارات: والأمة الحية لا يحيا عقلها إلا بوحدة الفاعل والقابل والانفعال والفعل النظري. فأين نحن من هذا؟

وقيم العمل هي فعلا ابداع المؤسسات بكل اصنافها وهي انفعالا الفعل الجماعي المنظم. وعن تأثير الفعل في الانفعال تنتج ظاهرة مهمة هي تقاسم الجماعة العمل عامة وعمل السلطان على كل عمل في العمران

خاصة (وهذا هو جوهر السياسة) بحسب الكفاءة لا بحسب الولاء وهو ما يمكن ان يضاعف من قدراتها الإبداعية في المجالات السابقة فضلا عن ازالة اسباب العداء المفسد للتنافس في الخيرات. وعن تأثير الانفعال في الفعل يصبح من اختارته الأمة لتولي الامر أكثر استجابة للارادة الجماعية فلا يتحول المولى إلى طاغية لأنه يعلم أن من ينفعل قادر على الفعل وأنه ينفعل بإرادته شرطا في توزيع الاعمال والتعاون العمراني لتحقيق افضل الشروط للمدينة المسلمة. ووحدة الكل هي حياة الجماعة التي تكون قيمها متعينة في افعالها فلا تقول ما لا تفكر ولا تقول ما لاتفعل. فأين نحن من هذا؟ ألسنا لا نقول إلا ما لانفكر ولا نقول إلا ما لانعمل؟ ألم نصبح أمة الكذب والنفاق والتدليس الدائم لكل القيم وخاصة لقيم العمل أي لقيم انتخاب القيمين على سلطان القيم؟

وأخيرا قيم الوجود هي فعلا ابداع المناظير الوجودية بكل أصنافها شعرية أو فلسفية أو صوفية أو دينية وهي انفعالا نوع فعل التآنس أو العيش الجمعي تعارفا أو تناكرا. وعن تأثير الانفعال في الفعل ينتج الوعي التاريخي القصصي للامة وعن تأثير الفعل في الانفعال ينتج نقد الوعي التاريخي القصصي أو الوعي التاريخي العلمي للامة. ووحدة الكل هي هوية الامة أو طابع حضارتها المميز. لكن أين نحن من ذلك كله بعد أن كاد المضغ الميت للفكر الديني الذي انحط إلى كلام وفقه وخطب جمعة في التلفزات يحول الاسلام إلى ايديولوجيا سطحية يخدر بها الشعب الذي عمه الجهل والكذب والنفاق واللامبالاة بالتاريخ فضلا عن الوعي به.

ولما كانت القيم التي يحيا بها العمران الانساني هي ما وصفنا وكانت معرفة عمق التجربة الدينية للامم لا يمكن أن تقاس إلا بالاضافة إلى عمق التجربة فيها فإن للامرين علاقة خفية لا بد من تعريفها لفهم ارتباط التجربة

الدينية التي هي جوهر الحياة الروحية بأحكام السلطان القيم على التنافس في الخيرات أو القيم. فالقيم هي في الذات البشرية والعمران الانساني ما يناسب صفات الذات الالهية التي لأجلها اعتبر ابن خلدون الانسان محبا للتأله[٦٣] أو للاتصاف بقبس من صفات الذات الالهية الذاتية أو بلغة الكلام الصفات النفسية[٦٤]:

١- فقيم الذوق كلها تدور حول صفة الحياة. لذلك فهي ذات صلة وطيدة برمز الحياة في الوجدان البشري قصدت لذة الجنس أو حب الجمال. ولهذه العلة رمز بها إلى اللذة القصوى في الآخرة.

٢- وقيم الرزق كلها تدور حول صفة القدرة لذلك فهي ذات صلة وطيدة برمز القدرة في الوجدان البشري قصدت لذة الملكية أو حب المال. ولهذه العلة رمز بعلاماته في وصف حياة الجنة في الآخرة.

٣ - وقيم العمل كلها تدور حول صفة الارادة لذلك فهي ذات صلة وطيدة برمز الارادة في الوجدان البشري قصدت لذة السلطة أو حب الجلال. ولهذا رمز بثمراته في الآخرة حيث يكون مجرد الارادة فعلا.

٤- وقيم الوجود كلها تدور حول صفة الوجود لذلك فهي ذات صلة وطيدة برمز الوجود في الوجدان البشري قصدت لذة شهود المطلق أو حب المتعال. ولهذا رمز بجوهره أو الخلود في الآخرة.

٥- وقيم النظر كلها تدور حول صفة العلم إنها حب السؤال لذلك فهي ذات صلة وطيدة برمز العلم في الوجدان البشري قصدت لذة المعرفة التي يصعب تحديد رمزها لما سنرى من الاسباب. وهي رمز لها جميعا بدلالة دنيوية حيث يكون العلم أداة وبدلالة اخروية حيث يصبح غاية هي العبادة المطلقة.

وقد أخرت قيم النظر رغم كون منزلتها في نظام القيم هي الثالثة لسببين: أولهما هو علة كونها كان ينبغي أن تكون في الوسط وثانيهما هو علة كونها كان ينبغي ان تكون في الاول والأخير:

أولا: لأن معناها بالقياس إلى غيرها يتحدد بنوع توجهها: فإذا التفتت إلى ما تقدم عليها مباشرة وما تأخر عنها مباشرة أي إلى قيم الرزق وقيم العمل غلب عليها دور الأداة فتصبح من جنسهما أي إنها اداة ارتزاق بيد صاحب الرزق الذي يستخدم أهلها أوأداة تسلط بيد صاحب السلطة الذي يستخدم أهلها. وعندما تلتفت إلى النوع الاول والنوع الاخير من القيم أي قيم الذوق وقيم الوجود فإنها تصبح غاية في ذاتها فتصبح من جنسهما أي ذوقا معرفيا ووجودا معرفيا وتلكما هما ذروة المعرفة.

ثانيا لأن معناها بقياس غيرها من القيم إليها هي أنها مشروطة فيها جميعا من حيث هي ما أشرنا إليه في مدلول الوحي العام: فهي حدس الوجود سواء كان ذوقيا أو رزقيا أو نظريا أو عمليا أو وجوديا. ذلك أنه من العسير تصور افعال الذوق والرزق والنظر والعمل والوجود من دون ادراك يسبقها أو يصاحبها أو يليها أو مع بعض هذه الادراكات اثنين اثنين أو معها جميعا لا يبقي لها الوجود فضلا عن المعنى.

فيكون ما قتله الاغتصابان عند المسلمين هو:

١- حب الجمال ومفهوم اللذة التي تحولت إلى حياة بهيمية في غياب الفنون الجميلة التي تؤنسها.

٢- وحب المال أو مفهوم الملكية[٦٥] التي انقلبت إلى سلب ونهب لغياب العدل الذي يثمرها.

٣- وحب السؤال أو مفهوم النظرية التي انقلبت إلى ايديولوجيا لغياب الفكر النقدي[٦٦].

٤- وحب الجلال أو مفهوم الشرائع أو القوانين التي انقلبت إلى أداة استحواذ القوي على حقوق الضعيف واستحياء كرامته لغياب مفهوم المواطنة.

٥- وحب المتعال أو مفهوم الشهود الوجودي الذي انقلب إلى عقيدة عجائز أو مضغ شعارات عقدية خالية من كل نسغ لغياب التجربة الوجودية الحية.

لذلك فقد باتت كل سلوكاتنا مترددة بين متردم من الافعال الانعكاسية الأقرب إلى السلوك الحيواني والتسيب المهمل الاقرب إلى سلوك العوامل الطبيعية لفرط ما يغلب من فوضى على ما يرشح من هذه السجون الخمسة التي قتلت أنواع الابداع القيمي. فتكون كل طاقاتنا الحيوية مهملة كالمياة غير المجدولة بأقنية تمكن من السلطان عليها ومن استعمالها في الحياة العمرانية مصادر حياة في شكل:

١- طاقة ذوقية للابداع الجمالي.

٢- وطاقة رزقية للابداع المالي.

٣- وطاقة نظرية للابداع السؤالي.

٤- وطاقة عملية للابداع الجلالي.

٥- وطاقة روحية للابداع المتعالي. وتلك هي المصادر التي قتلها الطاغوت التشريعي والطاغوت التنفيذي الناتجين عن استبداد العلماء بالتشريع والامراء بالتنفيذ في الظاهر لكون الحقيقة الباطنة هي العكس تماما: العلماء يسوغون شرعا إرادة الامراء فيكون المشرع الحقيقي هو الأمراء بغطاء العلماء ومن ثم فلهم دون سواهم يعود السلطان التشريعي والسلطان التنفيذي قبالة السيلان الابدي للثورة الصامتة على الطاغوت

ممثلة بالفوضى التي عمت وجودنا والكذب النسقي الذي هو تقية دائمة عند المغلوب.

تلك هي علة العلل التي ينبغي علاجها إذا كنا نريد للمسلمين دينا أولا وفلسفة دين ثانيا تحيي الاسلام الذي هو أهم ثورة حدثت في تاريخ البشرية وكاد يقتلها اغتصاب العلماء المزيفين للسلطة التشريعية في مجالات القيم الخمسة واغتصاب الامراء المزيفين للسطة التنفيذية فيها: فأصبحت الأمة كما وصف ابن خلدون في الفقرة الاخيرة أسفل سافلين لانهم كادوا يفقدونها معاني الانسانية. وحتى يكون العلاج شافيا فلا بد من التسليم بمبدئين:

أولهما سلبي وينفي أن يكون التحرر من الماضي بنفيه فيكفي فيه استبدال الكلام المزعوم قديما بالكلام المزعوم جديدا. لا بد من العودة إلى قضايا الكلام القديم لتحديد ما حصل فيها ليؤدي إلى ما أدى إليه من مآس:

١- لم أصبح الفكر النظري علم الكلام ببعديه مقصورا على ايديولوجيات فرق بدل البحث عن الحقيقة ومن ثم صراع فرق بدل تواص بالحق؟

٢- ولم أصبح الفكر العملي علم الفقه ببعديه مقصورا على ايديولوجيات مذاهب بدل البحث عن الحق ومن ثم صراع مذاهب حقوقية بدل تواص بالصبر؟

قد يرفض مثل هذا الكلام من يعتبره مجرد عودة إلى قضايا الكلام القديمة ظنا منه أن الكلام القديم قد فات وانقضى ولم يعد للكلام في قضاياه فائدة وأن ما يسميه كلاما جديدا جديد حقا. فكل قضايا الكلام الغربي الحديث هي قضايا الكلام القديم. كانت تدور حول ذات الله

وأفعاله ثم أصبحت تدور حول ذات الانسان وأفعاله. ومن ثم فأصحاب الكلام الجديد من المسلمين يريدون تمسيح الكلام الاسلامي دون قصد أو بقصد (الله وحده يعلم السرائر) وذلك باستبدال الثويولوجيا بالانثروبولوجيا. لذلك فسننهي البحث في حاضر الاسلام ومستقبله بمسألتين مهمتين من مسائل الكلام الموسوم بالكلام الحديث لنرى العلاقة بين الاصل والنسخة ولكن في ترتيب مقلوب إذ لا بد من البدء بالحدث التاريخي للختم بمعناه كما يقتضي ذلك مدخل علم الكلام المزعوم جديدا أو بلغة علم الكلام المزعوم قديما لا بد من البدء بالشاهد لنختم بالغائب:

١- منزلة الحضارة الاسلامية في فلسفة التاريخ وصلتها بمسألة العلاقة بين كلمة الله والمسيح.

٢- ومنزلة الاسلام في فلسفة الدين وصلتها بمسألة العلاقة بين الذات الالهية والذات الانسانية.

وسيكون منطلقنا في بحث المسألتين منظور هيجل السلبي. وما كنا لنخوض في الرد على هيجل حول موقفه من الاسلام حاضرا (في عصره أي في الربع الاول من القرن التاسع عشر) ومستقبلا (منذئذ إلى الآن بالقياس إلى هيجل ومن الآن فصاعدا بالقياس إلينا) لو لم يكن موقفه قد أصبح الموقف الرسمي لاعداء الاسلام في الداخل قبل الخارج وخاصة بعد نهاية الحرب الباردة وصعود حركة الصحوة الاسلامية. ذلك أن منهج الرد ليس المنهج المفضل لدينا لذلك فلن يكون الكلام على رأي هيجل إلا منطلقا لما هو أهم: علاج مسألة التحريف في مفهومها القرآني بالصيغة الفلسفية التي توصل إليها ابن حزم. ذلك أننا لا يمكن نصحح تصورنا للغايات السامية التي يعد الصراع الحالي أحد وجوه التدافع عليها من

منظور الاسلام الصراع الحالي بين الاسلام وتمسيح العالم من دون تصحيح الفهم الرديء لطبيعة الثورة المحمدية ليس في الغرب فحسب بل عند المسلمين الذين هم بدورهم يسيئون فهم الاسلام لمجرد وضعه في نفس مستوى الدين المسيحي متناسين أنه محرف مرتين: التحريف المتقدم على الاسلام الذي أصلح التحريف ثم تحريف الاصلاح الاسلامي بما يسمى الاصلاح البروتستنتي الذي هو تحريف للمنظور الاصلاحي الذي حدد به الاسلام العلاقة بين الروحي والزماني محققا الصلح الحقيقي بين الدين والدنيا. فلما كانت المسيحية في التحريف المتقدم تنفي الدنيا باسم الدين أصحبت في التحريف المتأخر تنفي الدين باسم الدنيا أي إنها لم تترك لنيتشة مهمة قلب نظام القيم الافلاطوني المحرف إذ سبقته فحرفته في الاتجاه المقابل: وذلك ما يمثله رمز لوسيفار في أدب جوته.

لذلك فقبل الشروع في علاج المسألتين لا بد من الانطلاق من تصنيف الأديان الذي وضعه ابن حزم ليميز بين الآراء حول الحقيقة عامة سواء كانت الحقيقة التي حددتها الاديان المنزلة أو الحقيقة التي حددتها الفلسفات الطبيعية حتى نفهم منظور الاسلام ومنزلته من منظور اسلامي متحرر من تأثير الفلسفات الغربية الحديثة التأثير الذي يصعب أن يكون المرء منا عريا عنه بعد أن ربينا عليها عقودا وعقودا تربية همها الرئيسي أن تنسينا كل مبادئ حياة فكرنا الذاتية له وأهمها: نفي اطلاق الخصوصيات بديلا من المتعاليات الكونية التي هي جوهر الحقيقة الفطرية ومن ثم التي لا يختلف فيها الديني والعقلي إلا بالاسلوب.

فابن حزم حاول في الفصل تصنيف الآراء حول الحقيقة فاستعمل القسمة الافلاطونية على النحو التالي. فقد اعتبر المجال المقسوم وجود الحقيقة بمعنيي الوجود (قيام الشيء بذاته وحضوره في ادراك واجده).

واعتبر معيار التقسيم خصائص الادراك الموصل إليها بمعنيي الادراك (السعي إلى المدرَك للحصول على بعض الحقيقة بالجهد الشخصي أو العقل وتلقي المدرَك بمعنى الوعي المباشر ببعض الحقيقة التي لا يكفي فيها الادراك العقلي). وقطعت القسمة عنده أربع مراحل:

١- المرحلة الاولى المقابلة بين من يقول بوجود الحقيقة وقابليتها للعلم ومن ينفيهما: ويضرب ابن حزم على النفاة مثال السوفسطائيين.

٢- المرحلة الثانية المقابلة بين من يقول بكفاية الادراك العقلي وينفي ماعداه ومن ينفي الكفاية ويثبت الادراك بالتلقي أو الوحي: ويضرب ابن حزم على النفاة مثال البراهمانيين.

٣- المرحلة الثالثة المقابلة بين من يقول بكلية المخاطبين بالوحي ومن ينفي ذلك لقوله بنظرية الشعب المختار: ويطلق ابن حزم على النفاة اسم اليهود.

٤- المرحلة الاخيرة المقابلة بين من يقول بكلية انتخاب الرسل من جميع الامم ومن ينفي ذلك بلوغا بعقيدة شعب الله المختار إلى غايتها حصرا للرسل فيه: ويطلق ابن حزم على النفاة اسم المسيحيين.

ويمكن أن نضيف النتيجة التي قصد إليها صاحب التصنيف دون أن يكون لها المعنى الذي أصبح لها في عصرنا كما سنرى: فنجمع السوالب (نفي الحقيقة ونفي الوحي ونفي كونية المخاطبين وكونية الرسل) ونجمع الموجبات (اثبات الحقيقة واثبات النبوة واثبات كونية المخاطبين وكونية الرسل) لنحدد حدي المقابلة المطلقة التي لم تتعين في عصر ابن حزم بالدلالات التي صارت لها الآن وتعينت اليوم في المقابلة المطلقة بين المنظور الغالب على الاسلام من منظور الاسلام (ممثلا بهذا التصنيف) والمنظور الغالب على الغرب من منظور الغرب ممثلا بفلسفة هيجل الدينية

والتاريخية والمعركة الجارية حاليا في الواقع التاريخي وفي شعارات دعايتها. فالقول بوجود الحقيقة وعلمها بالعقل وعلمها بالوحي وكلية المخاطبين وكلية المرسلين كلها مبادئ يشترطها القرآن في اسلام المسلم سواء انتسب إلى دار الاسلام وحقبته التاريخيتين أو كان من غير المكان والزمان الاسلاميين: أي ما تقدم على الاسلام وفي الامم الاخرى المعاصرة له وإلى الابد.

أما الأنفاء أو السلوب فتنقسم إلى حزبين متلازمين كل منهما تغلب عليه صفتين ظاهرتين تضمران الصفتين الاخريين. فأما نفي الصفتين الاولين فهو مميز الطبعانية وما بعد الحداثة (نفي الحقيقة ونفي علمها). وأما نفي الصفتين الاخيرتين فهو مميز الصهيونية والمسيحية الصهيونية (نفي كلية المخاطبين وكلية الرسل). والواقع أن النفيين الاخيرين يعودان إلى النفيين الاولين أو يؤديان إليهما لان الرسالة الخاصة والرسول الخاص لا يمكن أن يكونا كذلك إلا إذا نفيا الحقيقة الكلية والحاجة إلى كونية الرسالات: فلا تكون الرسالات مضمونها الحقيقة الكونية واقعا وتصورا بل مضمونها ايديولوجيا عرقية واقعا إن ليس تصورا. وعندئذ نفهم لم كان لا بد أن يكون النفاة مجتمعين هم أعداء الاسلام في المعركة الحالية: الطبعانية القائلة بالنسبوية الثقافية كما تتعين في فكر ما بعد الحداثة والوحيانية القائلة بالشعب المختار كما تتعين في المسيحية الصهيونية.

يبدأ هيجل مقارنا بين الدينين المسيحي والاسلامي الدينين اللذين ينتسبان إلى نفس المرحلة التاريخية في فلسفته التاريخية فيقول:" تلك هي الروحانية والمصالحة الروحانية التي بزغت (في الحقبة الرابعة من تاريخ العالم). وهذه المصالحة الروحانية هي مبدأ الشكل الرابع (من أشكال تاريخ العالم الهيجلي). فقد بلغ الروح إلى الوعي بأنه هو الحق. وما بقي

الوعي كذلك فكذلك سيكون الفكر. ومن الضروري أن يكون هذا الشكل الرابع هو بدوره شكلا مضاعفا:

١- فهو الروح من حيث هو وعي بعالم باطني عالم الروح الذي اصبح واعيا بكونه من حيث هو جوهر أنه الوعي بـ (الوجود) الأسمى وعيا عقليا.

٢- لكن إرادة الروح تكون بالمقابل روحا مجردا وثابتا في التجريد الروحي. وما ظل الوعي على هذا النحو من الثبات في التجريد سيبقى الواقع مثله. فيكون الواقع مترابطا مع عالم دنيوي لم ينضو في الروحي ولم يصبح نظاما عقليا يحايث في الوعي. ذلك هو جوهر العالم المحمدي (=عالم الاسلام) الذي هو أسمى ترق لمبدأ (روح)الشرق.

فلا شك أنه دين تلا المسيحية ظهورا في التاريخ وأنه أعلى ادراك للواحد (في الشرق). لكن المسيحية لكي تصبح صورة متعينة في الدنيا كان لا بد لعملها أن يستمر قرونا. ولم يتحقق ذلك إلا مع شارل الأكبر (الخامس). وكون الاسلام بالمقابل قد أصبح مملكة دنيوية (قبل المسيحية) فالعلة هي أن المبدأ المجرد يتحقق بصورة أسرع (من المبدأ المعين الذي هو مبدأ الغرب المسيحي بالمقابل مع المبدأ المجرد الاسلامي). إنه نظام متعين في العالم الارضي متقدم في الوجود التاريخي على نظام العالم المسيحي"[٦٧].

والآن هل ينبغي أن نفهم وحدانية الاسلام كما فهمها هيجل الذي اعتبرها من جنس التنوير التصحيري لكونها تقول حسب رأيه بالوحدانية المطلقة اطلاقا سالبا لكل تعين ومن ثم فهي تنفي التعيين المسيحي لمفهوم الله الناتج عن التثليث الذي هو تعضٍ موجب(فيكون الاقنوم الاول هو المبدأ في اطلاقه والاقنوم الثاني هو العالم المادي أو الطبيعة والاقنوم الثالث هو العالم الروحي أو التاريخ)[٦٨]؟ فلنتابع التعرف على الفهم الهيجلي

قبل الجواب. يضيف هيجل:"وفي الجملة ففي حين بدأ الغرب يتنزل في عرضي الأحداث والنمو والخصوصية كان لا بد أن يحصل في العالم الاتجاه المقابل لتوحيد الكل في ثورة الشرق التي قضت على كل خصوصية و على كل آصرة فطهرت الوجدان تطهيرا تاما لكونها لم تر الموضوع المطلق إلا في الواحد المجرد ولكونها كذلك جعلت الوعي الذاتي الخالص والعلم الغاية الوحيدة للحقيقة -كماجعلت كل آصرة آصرة وجود"[69].

لا بد من الاعتراف بأمرين جوهريين يحسبان لهيجل. فهو يسلم للاسلام بكونه دينا كونيا ويسلم له بكونه قد حقق المصالحة بين قيم الروح المتعالية وتعيينها الفعلي في الوجود الدنيوي (بين الدين والسياسة بتكوين دولة ذات شرع يستند إلى القيم الدينية). لكنه يعتبر الأمرين مقصورين على الوجه السالب منهما كما تعينا في الثورة الروحية الحقيقة. وهذه المقدمة ضرورية حتى يستطيع أن ينسب سوالب واقع المسلمين للاسلام النسبة التي باتت ملزومة الفكر الغربي كله وخاصة لما تأثر به المصلحون سلبا أو إيجابا منذئذ إلى الآن: فكر أحد تلامذة هيجل الصغار قصدت صاحب الرشدية اللاتينية[70]. فالمسيحية هي التي حققت حسب هيجل المصالحة الحقيقية في مرحلة الاصلاح بعد أن قضت الوقت اللازم فأصبحت بفضله التجربة الناجحة في ما كان فيه الاسلام تجربة الاصلاح الفاشلة أو وجهه السالب.

وبعد تأسيس امكانية نسبة أدواء واقع المسلمين لدينهم يستدل هيجل بهذا الواقع على تنافي الاسلام مع بناء الدولة العضوية معللا ذلك بما ينسبه إلى الاسلام من قول بالمساواة المطلقة التي لا تراعي المنازل ومن ثم من نفي للتعيين تبعا لنفي الوحدة العضوية عن الذات الالهية كما يزعم

هيجل: "يختلف كل دين (عن غيره من الأديان) اختلافا جوهريا إذا كان مبدؤه على حال تجعل ما ينتسب إلى تصور الروح المتحقق بتوازن فيه محققا مبدأه الذاتي المعين (في كل جوانب حياة الامة المؤمنة به). أما عندما لا يبلغ تصور الروح (في أحد الأديان) إلى عمقه الحقيقي فإنه ستوجد كما أشرنا سابقا وجوه من حياة الشعب (المؤمن بذلك الدين) لا يكون فيها مبدأ الدين عقليا بل هو سيتنازل أمام نزوات التحكم أو هو يتصرف بصورة من الصور تصرفا غير حر... كذلك هو الشأن في الاسلام. فتعصبه جعل المؤمنين به مندفعين إلى تملك العالم إلا أنه دين عاجز عن بناء دولة متخلقة الاعضاء تكون فيها الدولة ذات وحدة عضوية فلا يستطيع بناء نظام قانوني للحرية"[٧١].

لم يبق هيجل لبوش وجوق حملته الدعائية- وفي مقدمتهم علمانيونا وليبراليونا الجدد- شيئا يقولونه: يكفي أن يقرأوا هيجل. وكلهم لا يخفون أنهم من المنتسبين جميعا إلى الهيجلية المحدثة. لكن بوش وجماته من اليمين المسيحي المتصهين لا يكتفون بالقول بنهاية التاريخ مثله بل هم يحاولون انهاءه بالقوة ليكون الشكل العمراني الذي هم عليه الغاية التي يتوقف عندها التاريخ. وبذلك يقول كل المصلحين منا سواء انتسبوا إلى الاصلانية الدينية أو إلى الاصلانية العلمانية. فانظر ما يقول هيجل حول نهاية الاسلام وحال المسلمين وقارن الاوصاف الواردة في كلامه بالاوصاف التي تجدها في دعاية المسيحية الصيهونية. لكن لا تنس حكمة تكذيب التاريخ له تكذيبه الذي هو سبب فشلهم التاريخي المؤدي إلى نقمتهم التهديمية علة المراجعة الواجبة لكل الأحكام السخيفة حول الاسلام وحول كيفية اصلاح شأن المسلمين: "وفي الوقت الراهن فإن الاسلام الذي فرض عليه الادبار إلى آسيا وافريقيا ولم يبق وجوده

متسامحا معه إلا في زاوية محدودة من أوروبا بسبب التحاسد بين القوى المسيحية امحى منذ زمن بعيد من تاريخ العالم وعاد إلى التسيب والسكون الشرقيين"[٧٢].

وطبعا فليس هذا عيب هيجل وحده. فمنا من هم أكثر منه تحاملا على أديان غيرهم من خلال نسبة عيوب الواقع إلى تأثيرها. فكل من يتكلم في الظاهرة الدينية منا أو منهم ليقارن واقع الخصم بواجب نصه هو لا بواقعه ينتهي إلى مثل هذه النتائج. ذلك أن هيجل لو كان فعلا يقارن نص الاسلام بنص المسيحية لاختلف الأمر: هو يقارن واقع الدولة العثمانية بقيم المسيحية لا بواقع الدولة الالمانية في عصره التي كانت أشبه بحال العرب اليوم. فقد كان الالمان في القرن الثامن عشر والقرن التاسع عشر قبل حرب ١٨٧٠ كرة تتقاذفها قوى العصر. ثم هي قد انتهت إلى ما يحلم به هيجل أعني "الدولة العقل" في الرايش الثالث الذي حول الشعب الألماني إلى جسد ميت يتحرك كالدمى بالنحيب الهتلري. ولو قارن واقع ملة بواقع ملة لاختلف الامر. فواقع الالمان والمسيحيين في عصر هيجل لم يكن أفضل حال من واقع المسلمين إذا قبلنا المعايير التي يقدمها لقيس التفاضل بين الامم وهو بات أسوأ لو استعملنا معايير كونية يحددها منظار التاريخ الطويل لا التاريخ القصير. فعقلانية تصرف الدولة وعدالة القانون والتوازن والتخلق العضوي للدولة إلخ.. ليست حقائق في الغرب حتى وإن بدا الامر كذلك في السطح.

لو لم يجدوا من يستعبدون خارج بلدانهم لفعلوا ما يفعل مستعبدونا داخل بلداننا. الدولة الحديثة ليست عقلانية ولا قانونها عادل ولا هي متوازنة التخلق إلا إذ قصرنا القيم في حدودها وفي الحدود التي تمكنها من ادعاء هذه الشبائه واعتبرنا نفيها خارج ذينك النوعين من الحدود

مشروعا. لذلك كان هيجل أكثر الفلاسفة تبريرا للاستعمار أي لاستعباد القدر الاكبر من البشر من أجل القدر الأصغر فلم يتغير شيء من بداية التاريخ إلى نهايته: كل ما في الامر أن القبيلة البدائية صارت دولة تدعي العقلانية ! ومثله كل الايديولوجيات الغربية التي تولدت عن المثالية الالمانية والرومانسية: تسمي فرض تصورات الغرب رسالة تحضيرية رسالة تمكنت بتوسطها من تبرير جرائم لا يمكن للخيال أن يتصورها. كل ذلك هو ما كلفنا الله بالجهاد ضده: منع الحرية العقدية واستحلال المستضعفين في الارض. تلك هي رسالة الاسلام لو كان يحق لنا أن نقارن نصا بنص !

فالمثل التي يتكلم عنها هيجل هي عينها المثل التي يحلم بها كل إنسان منذ فجر التاريخ حتى وإن كانت بعض الاديان والايديولوجيات مبنية على نفي كونيتها. ذلك أن هيجل نفسه بنظرية العقل المتعين في الدولة التي هي في نفس الوقت دولة شعب معين ومن ثم روح شعب بعينه لا بد أن ينتهي إلى قيم غير كونية تفرز بين من هو أهل لهذه القيم أي السادة ومن لا يستأهلونها أي العبيد الذين ينبغي تحريرهم كما تحرر أمريكا العراقيين حاليا وكما حرر الاستعمار قبل ذلك شعوب الارض في حملة الرسالة التحضيرية.

وما من أحد قرأ القرآن والسنة لم يسلم بأنهما يدعوان إلى تحقيق القيم بصورة كونية لتعم كل البشر لان الإسلام لم يأت للعرب أو المسلمين وحدهم. فكيف انتهى هيجل إلى أن المشكل متأت من نص الاسلام في مفهوم الله ومن تأثيرها المزعوم: هل توجد في التاريخ دولة وصل بها التنوع والتعدد وهما شرطا التعضي الحقيقي إلى ما حصل في الدولة الاسلامية التي لم تطبق التعدد المذهبي في نفس الملة فحسب بل طبقت التعدد الملي في نفس الحضارة فكان لكل الاديان المعترف بها في

القرآن أن تمارس شعائرها وشرائعها وكل المسلم حرا في أن يختار مذهبه الشرعي والعقدي؟ وهل يوجد في التاريخ عكس ما وصفنا باطلاق في غير التاريخ المسيحي الذي لا يزال إلى الآن حتى بعد أن خفت دور الكنسية قادرا على أن يقيم أوروبا كلها قومة رجل واحد لمنع تركيا من دخول النادي الاوروبي لمجرد كون غالبية سكانها من المسلمين؟ يكفي أن تنظر في التعدد الثقافي واللساني والعرقي والعرفي في أي دولة اسلامية والوحدة القاتلة في أي دولة أوروبية حيث تفرض لغة واحدة ونمط قانوني واحد وثقافة واحدة ونمط عيش واحد: أليست هذه هي الوحدة التصحيرية التي قتلت الانواع النباتية الحيوانية والتنوع الثقافي؟ كم من شعب ولغة وثقافة أفناها الغزو الغربي ولم يمسسها الفتح الاسلامي؟

لذلك فالسؤال الحقيقي هو: هل هذه القيم موجودة في واقع المسيحيين أولا؟ وهل هي موجودة عندهم لانهم مسيحيون بتأثير من دينهم؟ ثم هل عدم هذه القيم في واقعنا أكبر من عدمها في واقعهم حقا؟ وهل هذا العدم لاننا مسلمون وبتأثير من ديننا؟ أليس من المفروض أن تقع المقارنة بين نص ونص أو بين واقع وواقع أو بين نص وواقعه لا غير لا بين مثل نصنا وواقع الغير؟ وكان ابن خلدون قد حاول تخليص الباحثين من مثل هذه الاوهام عندما بين أنه لا يمكن للدعوة الدينية بذاتها أن تكون مؤثرة رغم أنها عند مصاحبتها للعامل المؤثر في الحدث التاريخي تزيده قوة (وسنرى العامل المؤثر ما هو إذ هو ليس العصبية كما يتصور من يقرأ ابن خلدون بسطحية المسارعين لعرض المشاريع لنيل مرتبة النجومية ومن ثم للانتساب إلى السلطة الروحية المستبدة بتقاسم النفوذ مع السلطة الزمانية المستبدة). كما بين أن العامل المؤثر من دون العامل العقدي لا يمكن أن يدوم تأثيره. فيكون المؤثر العقدي مؤديا دورين:

١- الأول هو دور عامل تعميق الاثر وتقويته لانه يجعل فعل العامل المؤثر جامعا بين قوته الذاتيه وقوة قناعة مستعملة في فعله فينقلب الوزع من الوزع الاجنبي إلى الوزع الذاتي.

٢- والثاني وهو أهم دور المثبت للاثر والمحقق لشروط بقائه من خلال اخضاعه إلى احكام تحد من انقلابه إلى ضده افراطا أو تفريطا. فيكون الوزع الذاتي ذاتي التعديل الدائم.

ولما كان التاريخ من أصله عالميا (هكذا كان وهو كذلك سيبقى والفرق الوحيد بين حقبه شكلي ولا معنى له لأن اتساع حدود العالم مكانا ناظرها ضيقها زمانا بحكم تسارع الاتصال. فما كان صراع قبائل على الكلا والماء صار صراع دول ومجموعات على البترول والغذاء. وقد يعود إلى ما كان بحكم تزايد السكان وتناقص الموارد) فإن كل واحد من هذه العوامل يصبح ذا وجهين:

١- عامل التعميق الاضافي أي حاصل الصراع بين عوامل التعميق العقدية داخل نفس الامة في عامل التعميق الاضافي بين الامم المتصارعة في التاريخ.

٢- ثم عامل التثبيت الاضافي بنفس الشروط.

٣- وأثر الحاصل الأول في الحاصل الثاني.

٤- وأثر الحاصل الثاني في الحاصل الاول فتكون أدوار العامل العقدي بذلك أربعة.

٥- ويجمعها أصل واحد تتفرع عنها أربعتها. وهذا الأصل الواحد هو صراع البقاء الخاص بالنوع الانساني من حيث هو حيوان داخليا وخارجيا مع من يشاركه بيئته من الكائنات أو الظاهرات الاخرى.

وتلك هي علة الحاجة إلى الدين من المنظور الاسلامي: فهو الذي يسعى إلى تحرير الانسان من هذه الدوامة الجهنمية بتعويض الصراع الحيواني من أجل البقاء إلى علاقة تعارف بين القبائل والشعوب. لكن الدين يمكن أن يتحول بتحالف السلط التي تستحوذ عليه إلى أداة ايديولوجية في نفس هذا الصراع: وذلك ما يسميه القرآن طاغوتا ناتجا عن تحريف هدف الرسالات السماوية. وذلك هو جوهر ما حققه التحريف الثاني اعني ما يسمى بالاصلاح البروتستنتي. ذلك على الاقل ما يقدمه القرآن لتفسير الظاهرة الدينية في علاقتها بالعوامل المؤثرة في التاريخ. أما ما أضافه ابن خلدون فهو القول إن التاريخ الفعلي هو بدوره يجري بحسب هذا الفهم: أي إن العامل العقدي إذا كان حقيقيا فإنه سيكون غاية ما يصل إليه العقل من قوانين من دونها يؤول تاريخ الأمم إلى التخريب الذاتي. وذلك هو مضمون المقدمة. ومعنى ذلك أن ابن خلدون يعتبر قيم الرسالة الخاتمة غاية ما يمكن للعقل أن يكتشفه من قوانين للتاريخ إذا تدرج في التعديل الذاتي الذي يضفي عليه المعقولية الكونية لا معقولية حضارة دون حضارة.

وقد رمزت سورة العصر للواقع الانساني في علاقته بمنظوره لمنزلة الانسان الوجودية والقيمية تحريفا أو تصحيحا فحددت الوقوع في الخسر بالاشارة إلى شروط الاستثناء منه بصورة تلغي كل محاولات الادعياء من أصحاب المشروعات الذين يبنون الكون بأمانيهم. فثلاثة من الشروط الخمسة التي وضعتها لا يكون فيها الفرد قادرا على الفعل بمفرده. لذلك فكل المشروعات أماني. فأما الشرطان الأولان فهما فرديان: الايمان والعمل الصالح. وأما الشرطان الثانيان فهما جماعيان لا يقع أي منهما من دون المشاركة كما تبرز في الفعلين: التواصي بالحق والتواصي بالصبر.

وأما الشرط الخامس فهو أصل الشروط جميعا أعني منزلة الانسان كما تحددها سورة العصر تحديدا لا يمكن ان يكون منافيا لما ينبغي أن ينتهي إليه البحث العقلي المجرد إذا كان فعلا متجردا للحق.

فبهذا الشرط لا بد أن يتطابق مع جوهر المنظور الوجودي والقيمي الاسلاميين المنظور الذي يرفض التحريف الوجودي (تأليه الانسان وجوديا أي العقيدة الاساسية في الاديان المحرفة) والتحريف القيمي (تأليه الانسان قيميا أي الشريعة الاساسية في الاديان المحرفة) : فسواء صدقنا بالقسم الوارد في بدء السورة أو لم نصدق (سواء كنا متدينين أو غير متدينين) فإن فهم معناه يجعلك تسلم بأن الإنسان يكون في خسر بغير هذه الشروط ولا يخرج منه إلا بها. لكن صاحب القسم من المنظور الاسلامي هنا هو الله وليس محمد كما يمكن أن يذهب إليه من يحتكم إلى العقل وحده. والمقسوم به هو العصر. وهو من المنظور الاسلامي وقت الصلاة المفضلة في العقيدة الاسلامية أعني الصلاة الوسطي (قبلها اثنتان وبعدها اثنتان).

أما من المنظور العقلي البحت فهو الوقت المفضل في مراحل عمر الانسان. فبعد الطفولة والشباب تأتي الكهولة وسطا بينهما وبين الشيخوخة وأرذل العمر. ومعنى ذلك أن السورة تتحدث عن المستقبل منذئذ. لكأنها تقول إن الانسان مقبل على الوقوع في الخسر الذي ترمز إليه الشيخوخة وأرذل العمر إذا بقي التحريفان مسيطرين وهي تشترط للخروج من هذا المآل العودة إلى الطفولة والشباب بعملية الاصلاح عودة إلى رمزي الحياة المبدعة والفطرية بفضل سؤال الكهولة الذي تريد اعادة طرحه وتحقيق شروطه بتحرير الطفولة والشباب من التحريفين أو من عقدة الخطئية وعقدة الكبرياء.

ولما كان القسم بها رمزا للنظرية التي تحدد شروط الخروج من الخسر بوجودها وشروط البقاء فيه بعدمها كان ذلك رمزا بإشارة الوسط إلى التوسط الذي هو منزلة الأمة الاسلامية في التاريخ الكوني وفي منظورها لمنزلتي الإنسان الوجودية والقيمية: وذلك هو مضمون الرسالة الخاتمة العقدي والشرعي. فهي تحدد نفسها بكونها اصلاحا لتحريف الرسالتين المتقدمتين عليها مباشرة والفاعلتين في المسرح التاريخي (المسيحية واليهودية) بتحريفهما للرسالتين المؤسستين اللتين تقدمتا عليهما أعني الآدمية والنوحية. فالمسيحية حرفت الآدمية بإعادة عقيدة الخطئية بعد أن جبتها توبة آدم كما ورد في القرآن الكريم اصلاحا لهذا التحريف. واليهودية حرفت النوحية بحصر النجاة في شعب مختار واغراق البقية بعد أن تخلص منها نوح لما أنقذ من كل زوجين اثنين كما ورد في القرآن اصلاحا لهذا التحريف. وهي تعتبر نفسها مصلحة بفضل احياء السؤال الوجودي المطلق عن الذات الالهية كما صاغة ابراهيم عليه السلام: البحث عن الذات المطلة والتعالي عن الطاغوت أو تأليه غيره من الموجودات. وبهذه العودة إلى الدينين الاصليين بعد تخليصهما من التحريفين يصبح الانسان مقبلا على تحقيقهما جوابا عن السؤال الوجودي المطلق:

١- نظرية البراءة بديلا من نظرية الخطيئة: تحرير البشرية من عقدة الخطيئة واعتباره بحاجة إلى منج يحل فيه الرب فيصبح أصحاب هذه العقيدة مستعبدين لكل من عداهم لانهم أبناء الله والمكلفون بتحضير غيرهم حيث يتصاحب الغزو والتبشير.

٢- نظرية الأخوة البشرية بديلا من نظرية الشعب المختار: تحرير البشرية من الاقتتال والاغراق المتبادل ليكون الخطاب للبشرية كلها وليس

مقصورا على شعب مختار يستعبد المستعبدين ليستعبد بها باقي البشرية: إذ يتحول المسيحيون إلى أداة دولة اليهود تماما كما يصور ذلك لوثر.

لذلك فمضمون الرسالة الخاتمة هو مضمون سورة العصر ولا شيء غيره. فالتشريع من المنظور الفردي مبني على الايمان والعمل الصالح. وهو من المنظور الجمعي مبني على معيارين كلاهما بصيغة الاشتراك. فالاشتراك في الاجتهاد يكون معيار الحقيقة فيه هو الاجماع الناتج عن التواصي بالحق. والاشتراك في الجهاد يكون معيار الحق فيه هو الاجماع الناتج عن التواصي بالصبر. وهذا يغني عن عقيدة أو تشريع سماويين بعد القرآن. لذلك كانت الرسالة خاتمة.

ولا تقتصر صحة هذا الكلام على دور العقائد الدينية وحدها في صلتها بالمؤثر في التاريخ بل هو يصح على كل نسق رمزي قابل للاستعمال النافع أو الضار بما في ذلك النظريات العلمية في علاقتها باستعمالاتها. والأمر هنا قابل للمقارنة حتى باستعمال الادوات المادية. فنفس الاداة يمكن أن تستعمل للضر ويمكن أن تستعمل للنفع. ثم يأتي بعد ذلك ما يمكن أن ينسب إلى النسق العقدي أو إلى النسق العلمي أو إلى الاداة المادية من نفع أو ضر ذاتي لها بحسب معايير أخرى لا يكتفى فيها بالاحتكام إلى التاريخ القصير كما يفعل هيجل عندما ظن الاسلام قد غادر ركح التاريخ وظن التاريخ سينتهي في الولايات المتحدة الأمريكية في نظرية الدائرة بحسب تكوير الارض واعتقد أن الدولة المركزية تعين الروح الكلي في العالم أي العقيدة المسيحية التي نجحت في ما فشل فيه الاسلام. لم يكن يدري أن التاريخ يمكن أن يستأنف دورة جديدة وأن الشرق يعود من جديد فضلا عن الاسلام الذي اعتبره قد طرد إليه وإلى افريقيا من بلاد الحضارة الاوروبية !

وما يمكن ان ينسب إلى العقائد الدينية من ضرر بذاتها هو ما يطلق عليه القرآن ثمرة ما حل بها من تحريف يجعل استعمالها الضار هو الاستعمال الوحيد الممكن لانه جزء من تعاليم العقيدة نفسها وليس ناتجا عن استعمالها استعمالا منافيا لتعاليمها. ومعنى ذلك أن العقيدة السوية يمكن أن تستعمل للضر والنفع على حد سواء. وتلك حال الاسلام. لكن العقائد المحرفة لا يمكن أن تستعمل الا للضر لانها لذلك جعلت حتى وإن بدا أن حال أصحابها أفضل من حال المسلمين. وذلك ما نحاول بيانه في العنوان الاخير من هذه المحاولة: فلسفة الدين الاسلامية وكيف حددت أصل التحريف في علاقته بنظرية الانسان الاله وأصل الطاغوت في علاقته بعقيدة كلمة الله.

٧. الجواب عن أسئلة كان ينبغي أن تطرح

حول موت الفكر الديني الاسلامي وشروط احيائه

ليست أزمة الفكر الديني الاسلامي بنت اليوم بل هي مصدر الانحطاط العام الذي أصاب الحضارة الاسلامية ليس في العلوم وحدها بل وفي الأعمال والوجود الاسلاميين. وقد بدأ يتضح خطر هذا السلوك حتى لفاقدي البصائر. فالتجميد النسقي للمحرج من السؤالات آل بالأمة إلى كل النكبات فبات التغيير الوحيد الممكن هو التغيير المفروض بالقادمين على ظهور الدبابات لالزام الامة بالممسوخات من التغييرات التي تقضي على ما في وجود الامة من بواقي الحصانات. لذلك فإني سأغامر وأقدم هذا العلاج الذي أحاول فيه كشف الغطاء على الداء علنا بذلك نسعى جادين إلى العلاج والشفاء قبل أن يعم البلاء فيزول كل أمل ورجاء.

وقد يكون من المفيد أن نشير إلى أن الجامعات الاسلامية ليست متخلفة بالقياس إلى الجامعات الغربية الحالية فحسب بل هي متخلفة حتى بالقياس إلى الجامعات الاسلامية في عصور الانحطاط. فجامعة الزيتونة وجامعة الازهر في بدايات عهد الاستعمار كانتا على الاقل تعتمدان على علماء لهم بحق جدارة حمل هذا الاسم في مجالات اختصاصهم. لكنهما الآن تكادان تخلوان من غير الطبالين للنظامين الحاكمين حتى إني رأيت بأم عيني كلية اصول الدين في واحدة منهما تحولت إلى اذاعة إلى امجاد الحاكم فكان ذلك كافيا ليصبح المسؤول وزير أديان.

علة هذا التخلف ليست معرفية فحسب بحيث يمكن أن ننسبها إلى تقصير العلماء وحدهم بل هي خلقية وينبغي أن تنسب إلى الأمة ككل. لذلك فقد صارت الجامعات الاسلامية مؤسسات تعمل في فراغ. كل المؤسسات الجامعية في العالم تؤدي وظيفتين: الأولى هي طلب الحقيقة العلمية لذاتها والثانية هي طلبها من أجل الوظائف العمرانية التي لا تقوم من دونها. وإذا كانت الوظيفة الأولى هي التي تغذي الوظيفة الثانية بالأدوات والحلول فإن الوظيفة الثانية هي التي تمد الوظيفة الأولى بالغايات والدوافع. لكن المؤسسات الجامعية الاسلامية فقدت الوظيفة الثانية التي آلت جميعها إلى الجامعات الحديثة ولم يبق لها منها إلا الشبائه التي تتنكر فيها محاولات الزعم بأن بعض الدول العربية والاسلامية تعمل بالشريعة وتفهم دلالات علوم الاسلام القرآنية والسنية.

وطبعا فلما كانت الغايات والدوافع شبائه فإنه لا يمكن لثمراتها أن تكون من طبيعة مخالفة. فلا تنجب الشبائه إلا شبائه الشبائه أعني اللقائط. ذلك أنه من دون أسئلة جذرية لا يمكن للامم أن تبدع. لا يمكن لها إلا أن تتبع. فالسؤال الجذري بات كفرا في عهد الجاهلية ببعدي الجهل

المضاد للعلم والمضاد للحلم. لذلك فإن التحريف ببعديه المادي والروحي هو السائد على أمة الاسلام رغم دينها الذي يدعوها للثورة الدائمة على البائد من العوائد: التحريف المادي زيادة في السنة أو انقاصا والتحريف المعنوي تأويلا للقرآن أوتشويها.

علل فساد القول النظري في حضارتنا

ليس الكلام في الفساد الذي طرأ على العلوم الاسلامية عامة والفكر الديني المؤسس لها خاصة بالأمر الجديد. فمشروع احياء العلوم الذي حاول الغزالي تحقيقه يمكن أن يعد غاية مراحل الصياغة الصريحة للمسألة رغم أن الحل اقتصر عنده على فهم ضيق للعلوم من منظور أضيق هو منظور الاحياء بجذوة العاطفة الصوفية. ومع ذلك فمشروع الغزالي يتضمن بعدي كل عملية اصلاح جادة.

١- فهو يتضمن نقدا نسقيا للحال التي آل إليها حال العلوم الاسلامية وخاصة الفقه والكلام.

٢- وهو يتضمن محاولة نسقية لتقديم البديل من هذه العلوم مستندا إلى أصلين أحدهما مستمد من التصوف لاحياء الدلالات الروحية والمعاني الخلقية والثاني مستمد من الفلسفة لتقويم المناهج العلمية والطرق المنطقية.

لكن المحاولة الغزالية كانت محكومة بالفشل لعلتين:

١- الأولى هي الظن بأن الاحياء عملية متناهية تحصل مرة واحدة بضخ شحنة روحية من التصوف وآلية منهجية من الفلسفة.

٢- والثانية هي الاقتصار على العلوم الدينية ظنا أن العلوم الدنيوية ليست دينية وعلى المنظور الصوفي ظنا بأن المناظير الأخرى تخلو من المعنى الديني والحيوي.

فالعلوم الدينية لا يمكن أن تستقيم من دون شرطها الذي هو العلم بموضوعاتها بمقتضى كونها بالضرورة علوما "مابعدية" بمعنيي المابعدية: بمعناها في الفلسفة وبمعناها في الدين. لذلك فما بعديتها مضاعفة مرتين بمقتضى كون نظرية المعرفة الاسلامية هي في نفس الوقت نظرية التربية الاسلامية كما بينا في بحث مناهج الفهم والقراءة: فهي بحث في ما بعد العالم وفي ما بعد المعلوم وفي ما بعد العلم من حيث وجه العلاقة العلمية المتجه من العالم إلى المعلوم وما بعد العلم من حيث الوجه المقابل من العلاقة أي من المعلوم إلى العالم وما بعد وحدة هذه المستويات:

١- فمن حيث هي ما بعد العالم لا يقتصر الفكر الديني الاسلامي- والمفروض أن يكون كل فكر دين من هذا الجنس أو غايته هذا الجنس من المنظور- على شروط امكان العارفية في ذات طالب المعرفة أو خارجها بل هو يضيف إلى ذلك ما ينتج عن اعتبار العارفية جوهر ذات طالب المعرفة من حيث هي منزلة وجودية تسميها الخلافة بدلالتيها: ائتمار بارادة المستخلف ورعاية للامر المستخلف فيه على علم.

٢- ومن حيث هي ما بعد المعلوم لا يقتصر الفكر الديني الاسلامي على شروط امكان المعروفية في ذات مطلوب المعرفة أو خارجها بل هو يضيف إلى ذلك ما ينتج عن اعتبار المعروفية جوهر موضوع المعرفة من حيث هو منزلة وجودية هي المسخرية بدلالتيها: فالموضوع آية على المستخلف وقوام للخليفة على علم. فيكون الوجود المخلوق ثمرات صفات الله.

٣- ومن حيث هي ما بعد وجه علاقة العلم من العالم إلى المعلوم لا يقتصر الفكر الديني على مسألة الطريقة أو أخلاق العلاج المناسب لتعامل الذات مع الموضوع بل هو يضيف إلى ما ذلك ما ينتج عن اعتبار خلق

العلاج جوهر الرعاية التي تصلح في الارض: ليس الانسان مستهلكا للكون بل مستعمر فيه.

٤- ومن حيث هي ما بعد وجه علاقة العلم من المعلوم إلى العالم لا يقتصر الفكر الديني على مسألة المنهج أو فنيات العلاج المناسب لبوح الموضوع بأسراره بل هو يضيف إلى ذلك ما ينتج عن اعتبار فنيات العلاج خاضعة لجوهر الرعاية التي تحول دون الفساد في الارض: ليس الانسان مغتصبا للموجودات بل محاور لها.

٥- ومن حيث وحدة الكل يكون الما بعد هو العلم العبادة التي تؤهل الانسان لارث الارض والاستخلاف فيها استخلافا يحقق السكن الأخوي بين البشر في كون هم مكلفون برعايته ليس فحسب لأنه مصدر قيامهم ومحل مقامهم بل لكون تلك الرعاية هي الامتحان الحقيقي للحرية البشرية أو للامانة التي أبت الجبال حملها وحملها الانسان: والعبادة هنا معرفة وتربية ومن ثم فهي امتحان دائم للصفات التي ذكرنا في هذه الوجوه.

لذلك فلا بد من صياغة الأسئلة الخمسة المضاعفة التي غيبها انعدام الفكر النظري الجريء والنسقي في حضارتنا:

السؤال الأول: ما الذي جعل علم أصول الفقه ينحصر في المسألة المنهجية المتعلقة بكيفية استخراج الحكم من النص بدل البحث في أصول الحق وشروط تحقيقه المعيارية (طبيعة التشريعات الموضوعية والاجرائية) والمؤسسية (الاستقصائية والتنفيذية) الضامنة للعيش المشترك السوي بين الناس والحد من العدوان عليها بينهم لحماية الحقوق والكرامة البشرية في العمران البشري؟ ولم صار الفقه مجرد تحيل لتطويع الاحكام الشرعية استجابة انفعالية لاستصحاب الحال الذي يفرضه -واقعا- إما طغيان الحكام أو طغيان الامم المبدعة التي نقلدها وتأبيد سلطان الفقهاء على المؤمنين

الذين حولوهم إلى عامة بمجرد أن جعلوا الحرية الفكرية والسلوكية خروجا عن الشرع فصيروا الجميع محتاجا في كل تفاصيل حياته العادية لفتاواهم؟

السؤال الثاني: ما الذي جعل علم أصول الدين ينحصر في ايديولوجيا تؤسس للموقف الدفاعي بتمجيد نحلة أوملة ومحاربة ما عداهما ضد الحقيقة بدل البحث في أصول الحقيقة وشروط علمها في العمران البشري؟ وكيف انحط علم أصول الدين إلى الانحصار في أصول الحكم والجدل السياسي العقيم بين الفرق والطوائف تحت مسمى علم الكلام الجديد الذي هو عنوان فريد للتقليد البليد؟

السؤال الثالث: ما الذي جعل عمل التصوف يفقد معناه فقها للباطن الانساني والوجودي ليتحول إلى باطنية فينقلب حزبا مؤسسا لسلطان الخرافة والتحالف بين الطغيانين الروحي(للاسطورة والسحر) والزماني (للعنف والعسف) في تاريخ حضارتنا والحضارة البشرية؟ وكيف انحط العمل الخلقي لتربية الذات إلى دروشة جماعية هدفها الأول والأخير التخلص من الذات في حقيقة الدنيات ووهم خيال الملذات؟

السؤال الرابع: ما الذي جعل الحكمة تفقد معناها فقها للباطن الطبيعي والوجودي لتتحول إلى ظاهرية فتنقلب حزبا إيديولوجيا مؤسسا لسلطان القوة والتحالف بين الطغيان المادي (للعلم والتقنية) والزماني (الاستغلال والبوليس) في تاريخ حضارتنا والحضارة البشرية؟

السؤال الاخير: ما الذي جعل الثقافة العامة الدالة على فلسفة الأمة التاريخية تنتقل من الفعالية المبدعة علما بالاستناد إلى الاجتهاد تواصيا بالحق إلى التقليد البليد ومن الفعالية المبدعة عملا بالاستناد إلى الجهاد تواصيا بالصبر إلى استسلام الانعام للطغيان الداخلي والخارجي فيصبح

الاسلام الذي هو بالجوهر ثورة نظرية وعلمية نكسة في المجالين اللذين قتلهما ما وصفنا في أسئلتنا الخمسة؟ وكيف تحول المسلمون إلى أمة الجهل (ضد العلم بحكم سيطرة الجهل على علمائها مثلما يتبين من هذا البيان) والجاهلية (ضد الحلم بحكم سيطرة النزوات على أمرائها مثلما يتبين من طبيعة المخاطب بهذا البيان) عبر التحريف المادي (الوضع الغالب على مستعملي الحديث في معاركهم الدونكيخوتية) والتحريف المعنوي (التأويل السطحي الغالب على مستعملي القرآن في نفس المعارك) الذي فرضته النخب المتكلمة باسم الدين سلبا (العلمانيون) أو إيجابا (الأصلانيون)؟

جواب جامع عن هذه الأسئلة

مصدره التجربة البشرية الثقافية كما يؤولها القرآن الكريم:

فعلم أصول الدين هو علم ما بعد العقيدة من وجه المعتقد ومن وجه المعتقد ومن وجه التواصل بين القطبين ذهابا وإيابا ومن وجه طبيعة المنظور العقدي ما هو من حيث هو علم يفسر الظاهرة الدينية نفسها ولا يقتصر على تحديد العقائد. لذلك فهو يجيب عن هذه الأسئلة الخمسة التي تصبح متعلقة بأبعاد الظاهرة الدينية من حيث هي ظاهرة اجتماعية شاملة. ونقترح لعلاج هذه المسألة حلا عمليا يمكن من الوصل بين علم أصول الدين في معناه التقليدي (=كلام او ثيولوجيا) وعلم الدين في معناه المعاصر (=انثروبولوجيا الدين). ويمكن عرض هذا الحل بالصورة التالية:

المدخل الاول يمكن ان يسمى مدخل القطب الربوبي Theological pole فيكون علم الدين علم كلام نازل من علم الله إلى علم الانسان

ومترددا بينهما قطبين لفكره بوصف الدين صلة بين القطبين ومنظورا للقطبين من منطلق تجربة تؤمن بأنها تتلقى خطاب الله وأوامره مباشرة.

المدخل الثاني يمكن أن يسمى مدخل القطب الانسي Anthropological pole فيكون علم الدين علما انسيا صاعدا من علم الانسان إلى علم الله مترددا بين القطبين بوصف الدين صلة بين القطبين ومنظورا للقطبين ولكن من منطلق تجربة تعترف بأنها إنسانية بالأساس.

المدخل الثالث هو التردد الغالب على الوجه الاول وهو ذاهب من المدخل الأول إلى لقاء المدخل الثاني. إنه سعي صاحب المدخل الأول إلى نقد الظاهرات الدينية الحاصلة في واقع الجماعات البشرية في ضوء التصور المثالي أو النظري للدين من حيث هو نسق معتقدات. ويهدف هذا النقد إلى علاج التفتت الدائم الذي يصيب العقائد فتتفرق الجماعة الخاصة إلى نحل والبشرية إلى ملل ومحاولة الرد على ما يعتبر انحرافات عن العقائد التي استقرت. وأهم ظاهرة ينشغل بها هذا المنحى هي ظاهرة التلفيق بين الاديان والتقاليد الثقافية. ويمكن أن نسمي هذا المدخل بنزعة صفوية هدفها المحافظة على وحدة كل دين وصفائه رد فعل على التثاقف بين الاديان: إنه رد فعل الثيولوجيا على الانثروبولوجيا.

المدخل الرابع هو التردد الغالب على الوجه الثاني وهو ذاهب من المدخل الثاني إلى لقاء المدخل الاول. إنه سعي صاحب المدخل الثاني إلى طلب المقومات الموحدة بين الظاهرات الدينية طلبا لما يمكن أن يسمى بالدين الكلي المتعالي على الفروق بين النحل في نفس الملة وبين الملل في الجماعة البشرية. وأهم ظاهرة ينشغل بها هذا المنحى هي ظاهرة التوحيد بين الأديان وراء التقاليد الثقافية المختلفة بوصفها تعينات لنفس الحقيقة المتعالية. ويمكن تسمية هذا المدخل بالنزعة التحررية التي تهدف

إلى تجاوز الفروق الظاهرية بحثا عن الوحدة العميقة للدين عامة: إنه رد فعل الانثروبولوجيا على الثيولوجيا.

المدخل الأخير هو جدلية الترددين بين المدخلين الاولين ومن ثم فهي جامعة للمداخل الاربعة كما تتبين من المدخلين الاخيرين حيث يمكن اعتبار تاريخ الظاهرات الدينية شبيها بالتاريخ الطبيعي للظاهرات الحية التي تخضع لما يشبه نظرية التطور كونا وفسادا للنظريات الدينية (المدخل الأول وتردده بين القطبين) وللتقاليد الدينية (المدخل الثاني وتردده بين القطبين) تماما كما يحصل في الظاهرات الثقافية الاخرى. ويمكن اعتبار المداخل الاربعة السابقة أوجها من هذا الفن العام الذي يكون مجزوءا عندما نحصره في أحدها. ولعل أهم ما يتميز به القرآن الكريم هو تضمن المداخل الخمسة التي ظهرت منها أشكال أولية في المراحل الأولى لنشأة الفكر الديني الاسلامي ثم شيئا فشيئا وقع حصر الفكر الديني في المدخل الأول. وفي الحقيقة فإن هذه المداخل تقبل الرد إلى مفهوم الدين نفسه كما حدده القرآن الكريم:

١- فالقطب الأول يمكن اعتباره راجعا إلى الجزء التصوري من الدين ببعديه العقدي والشرعي المشعريين (مع الله) والمعامليين (بين البشر بما في ذلك مع النفس).

٢- والقطب الثاني إلى الجزء العملي منه بنفس البعدين المذكورين أي العقدي والشرعي المشعريين والمعامليين.

٣- والجدلية النازلة هي علاقة القطب الاول بالقطب الثاني من منظور القطب الاول أو إن شئنا علاقة البعد التصوري بالبعد العملي بمنطق المحافظة على صفاء العقيدة ضد تحرر الممارسة الدينية.

٤- والجدلية الصاعدة هي علاقة القطب الثاني بالقطب الاول من منظور القطب الثاني أو إن شئنا علاقة البعد العملي بالبعد التصوري بمنطق البحث عن الواحد في المتعدد.

فيكون كلا البعدين باحثا عن وحدة الدين لكن الأول بالسلب أو بالاستثناء[٧٣] (وهو يمثل الوزع المنتظم أو القصدي أي منظومتي الدولة والتربية) والثاني بالايجاب أو بالجمع[٧٤] (وهو يمثل الوزع اللامنتظم أو غير القصدي أي منظومتي المجتمع والثقافة). والابعاد الاربعة هي حيوية الدين نفسه من حيث هو ظاهرة اجتماعية شاملة Total social phenomenon بمعنى الكلمة عند MarcelMauss ظاهرة اجتماعية شاملة في حركية دائمة هي حركية الجدلية الحية بين الوزع الخارجي والوزع الداخلي في الانتظام الذاتي للعمران البشري في سلوك الافراد والجماعات. ذلك أن الدين ليس معتقدات تصورية فحسب بل هو ممارسات عملية تعد بمنظور الصفوية التصورية العقدية خروجا عن الدين أو خرافات وشعوذات شعبية. لكنها هي أهم علامات حيوية الأديان. وهي تشبه قذف الحمم في البراكين الحية ويقابلها الدين الميت الذي يتجمد كتلا حجرية كما هو شأن الحمم بعد موت البركان.

وتناسب هذه المداخل أنواع الولوج إلى الظاهرة الدينية أنواعها الخمسة. فالفكر الديني يلج الظاهرة الدينية أو ينفذ إلى الحقيقة الدينية العملية: ١- بمنظور فقهي أو ٢- بمنظور صوفي. وهو ينفذ إلى الحقيقة الدينية النظرية: ٣- بمنظور كلامي أو ٤- بمنظور فلسفي. ٥- أما المنظور الجامع فهو الجدلية الواحدة الحاصلة من المناظير الاربعة السابقة. فيكون ما أشرنا إليه ليس مجرد نموذج نظري نحاول به تفسير الظاهرة الدينية بل هو حقيقة تاريخية نراها رؤية العين. فالجدلية يمثلها عمليا التقابل بين الفقه

والتصوف إذ الاول يمثل الحفظ والثاني يمثل التحرر ويمثلها نظريا التقابل بين الكلام والفلسفة والأول يمثل الحفظ والثانية التحرر. لكن الامر ينقلب لأن تعاسر المحافظ يؤدي إلى تشضي الأمر المحفوظ الذي يتنوع إلى نحل وملل وتياسر التحرري يؤدي إلى توحيد المتنوع. فيصبح الحريص على الوحدة حرصه بافراطه مصدرا للتعدد ويصبح الحريص على التعدد حرصه بتفريطه مصدرا للوحدة.

وقد أدى ذلك تاريخيا إلى نوع من التحالف بين الفلسفة والتصوف في ما يمكن أن نسميه المعارضة الثقافية المدافعة عن التحرر والتعدد في اطار وحدة أوسع وأكثر مرونة وإلى نوع من التحالف بين الكلام والفقه في ما يمكن أن نسميه الحكم الثقافي المدافع عن الحفظ والوحدة مع حصول النتائج العكسية التي أشرنا إليها ما يعني أن الفنون الاربعة تمثل حقيقة المداخل الاربعة التي أشرنا إليها: قطب الفلسفة وقطب التصوف يمثلان غايتين نظرية وعملية للجدلية بين القطبين (من الإنسان إلى الله) وقطب الكلام وقطب الفقه غايتين نظرية وعملية للجدلية بين القطبين (من الله إلى الانسان). أما وحدة الكل فهي جدلية هاتين الجدليتين الرابطتين بين العناصر الاربعة وهي غيرها لانها فوقها أو هي أصلها أو هي قانونها المتحكم فيها. وذلك هو الفكر الديني أو أصول الدين. وتلك هي حبكة القرآن الكريم من حيث هو نص ديني مقدس يتضمن كل هذه الضروب من الفكر الديني.

وبهذا المعنى فإن من يبدو أكثر الناس بعدا عن الدين اليوم هم المصدر الاساسي لحيوية الفكر الديني لانهم بنفس الرمز يعدون الحمم الذي يقذف به بركان التعبير عن التجربة الوجودية الحية وهم السيل اللاهب الذي تذيب به الحياة الروحية ما تحجر منها في من يبدو أقرب

الناس إلى الدين اليوم: أعني كل الابداع الذوقي وقيم قيمه أو الابداع الوجودي وكل الابداع الرزقي وقيم قيمه أو الابداع العملي وجميعها يلتقي في محاولة الفهم والقراءة أو الابداع المعرفي.

فيكون الصراع بين الكلام والفقه ممثلين لما تحجر من البركان الوجودي مع الفلسفة والتصوف ممثلين لما سال منه إذا فهمناها على حقيقتها في فعلها الحي وليس في ما تؤول إليه أشكالها في التدريس أو في الخطاب الرسمي عين الحيوية الروحية للامة. وعلينا أن نستخرج منطقها لكي نحدد شروط الاستئناف المبدع في مجال الفكر الديني بل وفي كل المجالات لان الفكر كله من حيث هو ابداع تجربة روحية ومن ثم فهو تجربة دينية بالمعنى الأسمى للدين. لذلك فنحن نعتبر ما كتبناه في بحث عولمة النجومية ومن علاج لمسألة اللادينية العربية من جوهر العلاج لهذه المسألة بل إننا سنجعل علاج مسألة اللادينية العربية القسم الثاني من هذا الفصل الاخير من فلسفة الدين وكأنه مسك الختام.

وقد حاولنا البحث في هذه الأسئلة جميعها في غير موضع من أعمالنا فلا فائدة من التكرار. لذلك اقتصرنا على هذا الجواب السريع علما وأن ما أصاب العلم في الحضارة الاسلامية من فساد لا يقبل العلاج في محاولة من هذا الجنس مهما حاولنا تعميقة واطالته. لذلك فمن أراد أن ينظر في علاجنا المفصل لمعضلات ما أصاب العلوم الاسلامية من فساد فليعد إلى كتاب شروط نهضة العرب والمسلمين وكتاب وحدة الفكرين الديني والفلسفي وكتاب تجليات الفلسفة العربية و كتاب اصلاح العقل في الفلسفة العربية. وحتى لا تكون الاحالة غامضة سأكتفي بالاشارة إلى مورد العلاج ومبدأ الانفراج الممكنين من وجهة نظرنا بتفصيل الجواب عن السؤال الخامس والاخير. ففيه نحدد الثقافة الاسلامية كما يؤطرها نصاها

بمستويي كل منهما حول محور ثابت الطبيعة وفي متحرك التعين إلى حد السيلان الابدي من حيث هو معاني مقصوصة ومن حيث هو أحداث مفعولة: التاريخ الانساني مقصوصا في القرآن ومفعولا بسعي الامة الشاهدة.

فالنص الديني في الاسلام مؤلف من بعدين كلاهما مضاعف[٧٥]. وجميعها يدور حول محور قطباه الله والانسان هو فلسفة التاريخ وما بعده في صلتها بفلسفة الطبيعة وما بعدها. فأما البعد الاول فهو القرآن الكريم بمستوييه في الفعل التاريخي (القرآن المدني) وفي الفعل ما بعد التاريخي (القرآن المكي). وأما البعد الثاني فهو الحديث الشريف بمستوييه في الفعل التاريخي (الحديث العادي) وفي الفعل ما بعد التاريخي (الحديث القدسي). والعناصر الأربعة (القرآنان والحديثان) آيات من القوة الثانية بالمقابل مع الآيات الكونية والتاريخية التي هي آيات من القوة الأولى.

وتدور النصوص الاربعة على ضربين من تعين التاريخ البشري والكوني. فأما الضرب الاول فهو التعين الحالي من حيث هو تاريخ حي في التجربة المحمدية ابداعا لشروط تحقيق القيم الاسلامية تحقيقا يتساوق فيه الصوغ الرمزي في تنجيم النصوص والتحقيق الفعلي في بناء التاريخ. وأما الضرب الثاني فهو التعين التصوري للماضي والمستقبل متعينا في القص التاريخي لتجارب الرسل والامم السابقين والقص التاريخي للمآلات الممكنة في التجارب اللاحقة التي اتحدت في شهادة أمة الرسالة الخاتمة استقراءا لسنن الله التي لن تجد لها تحويلا ولا تبديلا وتأويلا لها بتحقيق نظائرها في التجربة الحية التي يتصاحب فيها الصوغ النصي والتحقيق الفعلي للتاريخ من حيث هو تعين للمتعالي الديني في المحايث السياسي.

فيكون النص الديني الاسلامي الخاتم بآياته ذات القوة الثانية ذا مركز يدور حوله هو السعي الفعلي لتحقيق القيم في التاريخ والوعي التاريخي بهذا التحقيق من خلال استعادة التجارب الانسانية واستباقها استعادة واستباقا تحللانها وتفهمان دلالاتها فهما رمزيا وفعليا من أجل الفهم والاقتداء وبالنقد من أجل التجاوز والاصلاح. والسعي والوعي كلاهما ذو أربعة مستويات من العلاج اثنان مؤسسان للتجربة الروحية الشخصية (الحديث القدسي) والجمعية (القرآن المكي) واثنان مؤولان لشروط التحقيق ومقدمان للتعليمات الضرورية للتحقيق في التجربتين الشخصية في صلتها بالجمعية (الحديث العادي) والجمعية في صلتها بالشخصية (القرآن المدني).

لكن اهمال فكرنا هذه الابعاد منذ البدايات جعله يغفل عما صاحبها من تحرير البشرية من الطاغوتين الروحي (التحريف) والزماني (الجاهلية) فآل الامر بالمسلمين أن يقعوا في ما وقع فيه غيرهم من الأمم التي قصها القرآن وأدى إلى سقوط الحضارة الاسلامية في مطبات كل التجارب التاريخية المحكومة بقوانين الصراع الدنيوي الخالص بين أقوام وأشخاص ليس لهم من الاسلام إلا الاسم ومن قيمه إلا المتاجرة بها.

ولما كانت هذه النصوص كما أسلفنا آيات من القوة الثانية (القرآن والحديث) لكونها قولا في آيات من القوة الأولى (العالم والتاريخ) فإن العلوم الاسلامية كان من المفروض أن تكون علما بظاهرات القوة الاولى بهدي من ظاهرات القوة الثانية لا اقتصارا على هذه دون تلك أو تلك دون هذه. فإذا تم ذلك امتنع أن يصبح كل علم من العلوم الخمسة التي أشرنا إليها في كلامنا عن الفساد الذي طرأ عليها في صراع مع البقية عامة ومع رديفه خاصة.

فلا يكون الفقه مثلا في صراع مع التصوف ولا الكلام مع الفلسفة ولا فلسفة التاريخ والوجود مع أي منها ولا أي واحد منها مع الأربعة الباقية لأن كلا من الأربعة الجزئية يهتم بمستوى من مستويات القول التي أشرنا إليها والخامس ينظر في علاقتها بعضها بالبعض وفي شروط حفظها لوحدتها من منظور الآيات ذات القوة الثانية أو من منظور الآيات ذات القوة الأولى بداية في الحالتين لينتهي إلى المنظور المقابل غاية فيهما. فالكلام مثلا ينظر إلى الآيات ذات القوة الأولى (الظاهرات الكونية) من منظور تأويل معين للآيات التأسيسية ذات القوة الثانية (القرآن المكي) والفلسفة تنظر إلى الآيات التأسيسية ذات القوة الثانية من منظور تأويل معني الآيات ذات القوة الاولى. ونفس النسبة نجدها بين الفقه والتصوف ولكن بالنسبة إلى نوعي الحديث في صلتهما بالظاهرات التاريخية.

وفي هذا العلاج فائدتان: الأولى تتعلق بفهم طبيعة الفساد الذي طرأ على العلوم الاسلامية والثانية تتعلق بشروط اصلاح النظام التربوي والسياسي (صورة العمران بلغة عبد الرحمان بن خلدون) وبشروط اصلاح النظام الاقتصادي والاجتماعي (مادة العمران بنفس اللغة). وبذلك يتخلص المسلمون من مرضي الحضارة اللذين أفقداهم السيادة التاريخية:

١- المرض الأول هو استبدال الوعي التاريخي القائل بالفاعلية النظرية والعملية بانفعال الاستسلام للخرافات والاوهام (وهو ما ثار عليه ابن تيمية في اصلاحه من أجل تحقيق أعمال السيادة على التاريخ باحياء الحرية البشرية ردا على فلسفة الجبرية التي طغت على الاشعرية).

٢- والمرض الثاني هو استبدال العمل التاريخي القائل بالفاعلية النظرية والعملية بانفعال الاستسلام للطاغوت والاجرام (وهو ما ثار عليه ابن خلدون في اصلاحه من أجل تحقيق علوم السيادة على التاريخ باحياء

المعرفة بالفعاليات العمرانية والسياسة العقلية بديلا من التاريخ العفوي في توالي العصبيات والقبائل).

إن فهم فلسفة التاريخ في صلتها بأبعاد القول الديني في الرسالة الخاتمة فهمها هذا الفهم يمكن أن يكون من التجارب التي نتحقق بفضلها من كون الرسالة خاتمة حقا. فالنزول من الآيات ذات القوة الثانية المتعلقة بما بعد التاريخ لتحديد شروط الآيات ذات القوة الأولى في التاريخ نزولا يؤسس للثورة التي تجعل التاريخ فاعلية انسانية من خلال المقابلة بين مستويين للعلاقة بالله من حيث هو خالق (عالم الخلق والربوبية حيث الضرورة والحتمية) ومن حيث هو مشرع (عالم الامر والالوهية حيث الحرية والمسؤولية) يؤسس للحرية والمسؤولية ومن ثم لاستغناء البشر عن السلطان الروحي المعصوم والسلطان الزماني الظلوم. وتلك هي محاولة ابن تيمية في الرد على فلسفة الفعل الانساني الخاضع للجبرية.

والصعود من الآيات ذات القوة الأولى المتعلقة بالتاريخ لتحديد شروط تأويل الآيات ذات القوة الثانية في مابعد التاريخ صعودا يؤسس للثورة التي تجعل التاريخ ثمرة للعلم بالظاهرات العمرانية صورة (الدولة والتربية) ومادة (الاقتصاد والمجتمع) يؤسس لنفس الحرية ولنفس الاستغناء في المجالين الروحي والزماني. وذلك هو جوهر مشروع ابن خلدون العلمي والاصلاحي في نفس الوقت. لذلك باتت وحدة المسلكين بين ضربي الآيات من القوتين أمرا يجعل الفصل بين الفكر الديني (ابن تيمية) والفكر الفلسفي (ابن خلدون) فصلا وهميا علته تصور الوحي مجرد تلق عديم العقل والعقل مجرد بث عديم الحدس. وتجاوز هذا الفصام أشارت إليه الآية ١٥٦ من البقرة بشرطي الحرية المطلقة في مجال المعتقد: السالب هو التحرر من الطاغوت والموجب هو الايمان بالله معتبرة ذلك تبينا

للرشد من الغي وامساكا بالحبل الذي لاينفصم ومن ثم الحبل النهائي الذي ليس بعده حاجة للوسطاء أو الوكلاء في مجالي السلطان الروحي والزماني.

ويمكن ان نعتبر كل ما تقدم من تاريخ البشرية على هذه الفلسفة محاولات للوصول إلى صيغتها المثلى (في الفلسفة ممثلة بالافلاطونية والارسطية تجاوزا للعلم غير المؤسس تأسيسا متعاليا في الحضارة القديمة وفي الدين ممثلة بالمسيحية واليهودية تجاوزا للعمل غير المؤسس تأسيسا متعاليا في الحضارة القديمة) وأن ما ولاها محاولات لتحقيقها في الواقع الفعلي (الاصلاح الديني والاصلاح الفلسفي في الفكر الحديث) مع تحريفاتها الممكنة في الحضارة الحديثة.

لكن انحطاط الفكر الاسلامي مع التأثر المتأخر بالتحريف الذي طرأ على الاصلاح الديني والاصلاح الفلسفي في الغرب الحديث حالا دون المسلمين وفهم الحل التيمي والخلدوني في محاولات الصحوة والنهضة. ويمكن أن نعتبر أبشع صيغ التحريف للاصلاح الفلسفي والديني حاصلة في الحل الهيجلي (تحريف اصلاح الفكر الفلسفي بحصره في الايديولوجيا والميتافيزيقا مشروعا ثقافيا) وفي الحل الماركسي (تحريف اصلاح الفكر الديني بحصره في الايديولوجيا والعلم الوضعي مشروعا سياسيا). وكل محاولات العقل البشري منذئذ في الغرب بالاضافة إلى صمود المسلمين وطدت السعي الى التخلص من هذين التحريفين اللذين بلغا الذروة في الوضعية النظرية (سلطان آليات العولمة الاقتصادية) وفي الوضعية العملية (سلطان آليات العولمة الثقافية) اللتين قتلتا الطبيعة والتاريخ معا.

لذلك فإنه يمكن القول إن البشرية باتت حاجتها للرسالة الاسلامية تتزايد بقدر تفاقم هذين التحريفين اللذين توقعهما القرآن الكريم في

سورة آل عمران. فلا يمكن للبشرية أن تحيا من دون العودة الى الفطرة السوية عودة إرادية يكون فيها المسلمون غنيين عن التبليغ بغير أدوات التبليغ التي حصرها القرآن الكريم بوصفها الجدل بالتي هي أحسن. فهي بذلك وبذلك دون سواه تستطيع التخلص من افساد الطبيعة والتاريخ الطاغيين في العولمة الوضعية نظريا وعمليا بالتخلص من التحريفين الطاغيين عليها في عولمة الاقتصاد التي قضت على الطبيعة وعولمة الثقافة التي قضت على الانسان. لا بد من فهم الآيات التي من الدرجة الأولى في ضوء الآيات التي من الدرجة الثانية كما حددها الدين الخاتم الذي يضع مبدأين هما عين مبدأي الشهادة: الوحدانية (القسم الاول من الشهادة: لا إله إلا الله) والكونية (القسم الثاني منها: محمد رسول الله لكل البشر لكون القرآن مصدقا لما بين يديه ومهيمنا عليه).

دلالة اللادينية العربية

ليس هذه الاشارات ردا على اللادينيين العرب. ولا هي حتى رد لموقفهم. فكلامهم يغنيك بتهافته عن هذا الهم لو لم تكن دلالته على ما يحصل في اعماق المحيط الوجودي العربي من شروع البركان في قذف الحمم من جديد. وموقفهم لسذاجته يغريك بممازحتهم. لذلك فهي نزهة فكرية في أمر تمتعت بجدية السذاجة التي تغلب على أصحابه لانهم لو قرأوا القرآن حقا وفهموا اعجابه لهالهم خلطهم بين تبر التدين وترابه. ذلك ما أغراني بالسؤال عن ضمائر هذه النزعة ذات الوهن المنطقي الذي يراه حتى العميان والضحالة الفكرية التي ليس دونها هذيان رغم أهمية التجربة التي يعبرون عنها في الوجود الانساني عامة وفي ظرفية الوجود العربية الاسلامية على وجه الخصوص. والغريب أن منظومتها البسيطة التي لو أدركها اللادينيون العرب لأكتشفوا أنهم أصلانيون حتى النخاع استبدلوا

عقائد العجائز التي ربوا عليها بسقط المتاع فضلا عن كون كل حججهم واستدلالتهم لا تعدوا أن تكون من احتجاج الاطفال الذين لم يجدوا ما كانوا يحلمون به فأصبحوا فيلة تهدم الفخار الراقي لجهلهم بالمراقي.

ويمكن حصر هذه الضمائر في خمسة مزاعم غير واعية أصحابها بمقدماتها وشروطها الدالة على عكس ما يزعمون أنفسهم به قائلين. وسنكتفي بتحليل أولها خلال علاج آخرها لكونهما متحدين بالجوهر إذ الأول هو المسمى والثاني هو الاسم حتى نترك البقية لمن هم منهم أقل غفلة علهم يدركون خواء الحفلة في هذا الموقع المدقع اعتمادا على ما قدمنا من مدفع:

١- زعم نفي وجود الله[٧٦]: غفلة اللادينين جعلتهم لا ينتبهون إلى أن الالحاد تنزيهية سلبية Negative theodicy (التدليل على العدل الالهي) ذات مستويين: تنزيه لاواع هو الشكوى من الشر في الوجود وامتناع نسبة ذلك للاله من دون اعتباره عاجزا وتنزيه واع هو تأليه مجرى الوجود تحت مسمى الضرورة والصدفة.

والتنزيه الاول افراط آل إلى نفي وجود الله لئلا ينسب إليه ما في العالم من شر. والتنزيه الثاني تفريط آل إلى نسبة ما في العالم من شرور إلى نقيض صفتين من صفات التمام الالهي أي الضرورة (ضد الحرية والاختيار) والصدفة (ضد القصد والغاية).

٢- زعم نفي النبوة[٧٧]: غفلة اللادينين جعلتهم لا ينتبهون إلى أن نفيها ادعاء لما هو أكثر منها استحالة.

فنفيها يعني أمرين كلاهما مستحيل: إما أن يزعم النافي ان العقل غير محدود أو يزعم أن العقل لا يدرك حدوده فيكون حبيسها لا يتخطاها.

وكلا الفرضيتين يكذبهما الواقع. فكلنا يدرك حدود عقله وكلنا يعتقد أن ذلك ليس وهما بل حقيقة أي إن العقل محدود حقا.

٣- زعم نفي التفسير الديني[٧٨]: غفلة اللادينيين جعلتهم لا ينتبهون إلى أن هذا النفي ممتنع من غير أسطرة التفسير العلمي.

فالعلم ينقلب في هذه الحالة إلى اسطورة بمعنيين:

أ- النظريات التي تساعد على التعامل مع الظاهرات المادية مختلقات خيالية لو اعتبرت حقائق لامتنعت تاريخيتها ومن ثم لما توالت تكذيباتها اللامتناهية.

ب- لكن العلم يكون اسطورة من القوة الثانية عندما يدعي الوجود منحصرا في موضوعاته أو في ما يدركه منها فينفي من الوجود ما يتسع إليه أفق الدين.

عندئذ يكون العلم دون الدين استجابة لحاجات الانسان شمولا ونفاذا إلى الحقائق فيصبح أقل من الاسطورة بالمعنى الاول. فإذا اعتبرنا نظريات التفسير العلمية مخترعات بشرية كان الدين أقل من العلم اسطورية لانه لا يشوه الوجود بل يرى فيه ابعادا لا يستطيع العلم نكرانها من دون التحول إلى اسطورة أدنى مما يزعمه في وصفه الدين.

٤- زعم نفي الشرائع المتعالية: غفلة اللادينيين جعلتهم لا ينتبهون إلى أن نفي الشرائع المتعالية وحصر التشريع في الأوضاع البشرية غير ممكن من دون الخلط بين أعيان الموضوعات التشريعية وضرورة الوضع التي ليس يمكن للعمران أن يكون من دونها. فإذا كان التشريع المتعالي متعلقا بشروط التشريع وصفاته لا بمضموناته كان كل كلام اللادينيين دالا على عدم فهم المتعالي ما هو؟

ولنأخذ مثالا واحدا قد يساعد على افهام أكثر العقول بلادة. فلا شك أن الموازين والمقاييس والعملات مختلفة من أمة إلى أمة ومن عصر إلى عصر في نفس الامة ولا شك أنها كلها موضوعه. لكن التعاوض الذي من أجله جعلت هذه الوسائل وشرط كونه تعاوضا حقيقيا أو غير مغشوش هل هو متعال أم تواضعي؟ وهل يمكن للتواضع من دونه أن يحصل؟ كيف نتواضع على المقاييس والموازين والعملات إذا لم نكن قد انطلقنا من أن التعاوض العادل أو غير المغشوش هو أساس العمران؟ وليقرأ اللادينيون "المطففون" اخسارا عند الكيل واستيفاء عن الاكتيال لعلهم يفهمون!

٥- زعم نفي الدين أو اللادينية غفلة اللادينيين العرب جعلتهم لا ينتبهون إلى أن اللادين مستحيل الوجود إلا من حيث هو أحد الاديان حتى ولو كان جامعا لها بالسلب.

فهي موقف وجودي ومعرفي وقيمي له ثوابت عقدية حتى عند حصرها في السلوب الاربعة السابقة: الالحاد ونفي النبوة ونفي التفسير الديني ونفي التشريع المتعالي. لذلك فهو دين: إذ ليس من ضرورة الدين أن يكون منزلا ولا من ضرورته أن يكون ذا كتاب ومؤسسات بل المهم أن توجد جماعة تدين بمنظومة معتقدات. وحتى لا ينزعج أصحاب هذا الموقف فإني أنبههم أن قراءة القرآن الكريم بروية تبين أن كل هذه الآراء التي يزعمونها أمرا مهما يؤسسون عليه موقفهم لا تخلو تجربة نبي واحد من علاجها بل إني أزعم أن الرسالة المحمدية تنطلق منها للوصول إلى الدين الحق الذي ينبغي أن يتصف بصفات الاسلام أعني القول بأن الدين فطرة وبأنه شامل للانسانية كلها وبأنه يؤمن بحرية الدين وبحق الجميع في عدم الاكراه في الدين بما في ذلك الشرك كما في آية الارجاء والتفويض

(الحج ١٧): فهي الشبهات الوجودية الاساسية التي بتدبرها يعاني المرء جوهر التجربة الدينية فتجعل الايمان خيارا حرا لا اكراه فيه ولا عنت.

مزيد تحليل في المسألتين الاولى والأخيرة

نزل القرآن الكريم موقف اللادينيين في الجنس السادس من الاديان عندما حصر الاديان كلها وحدد منها موقف الأمة الشاهدة المبدأي (الذي قد تغيره الضرورات في التشريع الفعلي كما يحدد القانون أحيانا بعض تطبيق المبادئ الدستورية) أعني موقف الارجاء في ما يتعلق بالمعتقد الذي لا اكراه فيه بعد تبين الرشد من الغي. فاللادينيون لسذاجتهم لم يفهموا أنهم مشركون لقولهم بفواعل خمسة يفسرون بها خروج النظام من عدم النظام في الوجود فيكونون ذوي دين وليسوا لا دينيين:"إن الذين آمنوا والذين هادوا والنصارى والصابئين والمجوس والذين أشركوا إن الله يفصل بينهم يوم القيامة" (الحج ١٧).

فهم يقولون بالفواعل الخمسة التالية:

١- بالضرورة.

٢- وبالصدفة.

٣- وبفعل الضرورة في الصدفة.

٤- وبفعل الصدفة في الضرورة.

٥- وبخروج النظام اللاحق من اللانظام السابق بفعل وحدة الفواعل الاربعة وحدتها التي هي غيرها ومن ثم فهي فاعل خامس من طبقة أرقى (وإذا اعتبرنا التفاعلين راجعين إلى المبدأين الاولين كان هذا الموقف جنيس التثليث المسيحي الذي يبني عليه هيجل كل فلسفته في التاريخ فضلا عن منطقه الذي هو ميتافيزيقاه). ولما كنا نشك في قدرة الغافلين من اللادينيين على فهم هذا النوع من المجردات سنضرب مثال نظرية التطور

التي هي الأساس الذي تنبني عليه الدهرية الحديثة كما فهمها العلامة جمال الدين الافغاني في رده على وجهي الدهرية: طبعانية داروين (نيتشوريسم) ومادية ماركس:

١- فالضرورة هنا هي قوانين الوراثة الرياضية ذات التحقق الفعلي.

٢- والصدفة هي الطفرة التكيفية ذات الأثر الفعلي.

٣- وأثر الضرورة في الصدفة هو ثبات الخاصية المطفورة في الطافر وفناء غير الطافرين.

٤- وأثر الصدفة في الضرورة هو تكيف الطافر وعدم تكيف غير الطافر.

٥- ووحدة الفواعل هي التطور العضوي للانواع التي تصبح سلسلة واحدة تشملها النقلة من عدم النظام إلى النظام أو من قدر أصغر من النظام إلى قدر أكبر يحقق التكيف الافضل ليكون البقاء للاصلح في صراع الصدف.

لكن ذلك يصبح غائية عامة للظاهرات العضوية. وهذه الغائية العامة هي الفاعل الأرقى حتى لو أنكر أصحابها القول بالغائية الخاصة بالانواع التي دخلت في السيلان الابدي للتطور. وهم ينكرون ذلك لغفلتهم أو لسذاجتهم. إذ ما معنى الوراثة إن لم تكن قانونا ينقل الخاصيات بحسب قوانين ثابتة ويحافظ عليها بحسب تلك القوانين؟ وكيف تكون الطفرة تكيفية إذا لم يكن بين الطفرة والبيئة (التي تخضع هي بدورها لضرورتين طبيعية وعضوية بمقتضى مقوميها المادي والعضوي) تلاق يقتضي - حتى وإن لم يكن مقصودا قبليا - حصولا بعديا للتوافق بين المحددات؟ وأي معنى لثبات الخاصية المطفورة المحققة للتكيف بالقضاء على الخاصيات

التي لا تحقق التكيف إذا لم يكن ذلك من التوافق بين توافقين إيجابي هو السابق وسلبي هو عكسه لغير الطافرين؟ إلخ.

وفي الجملة فإن نفي اللادينيين للاعجاز الذي يحتاج إليه الدين مرة واحدة لتفسير النظام في الكون بعقل ناظم وخالق ينتهي عندهم إلى تعميم الاعجاز في كل صغيرة وكبيرة فيصبح كل شيء يحصل في الوجود الطبيعي والتاريخي لا بد فيه من شيء يشبه المعجزة يسمونه صدفة تخرف الضرورة السابقة للشروع في ضرورة لاحقة ستخرقها صدفة موالية وهكذا دواليك فتكون الضرورة سلسلة المعجزات المتلاحقة أو الصدف المتوالية: أليس ذلك هو عين اسطرة العالم كله أسطرة مطلقة وعودة إلى العقلية السحرية التي يرمز إليها الدين بالوثنية يعني بتعدد الخالقين ومعجزات الخلق بهذه الفواعل الخمسة[٧٩]؟!

وبذلك نعود إلى مسألة الالحاد. فلو كان الالحاد ممكنا عقلا امكانا صادقا خلقيا مثله مثل اللاأدرية (أي في حديث النفس مع نفسها وليس في ما تقول وخاصة خلال كل التجارب الوجودية التي تمر بها والتي يصف القرآن الكريم بعضها عندما يلجأ المرء إلى خالقة) لكنت أول القائلين بهما. لكنهما مستحيلان صادقين. فالجمع بين التنزيهين الواعي واللاواعي اللذين أشرت إليهما في المسألة الأولى يعود إلى الدليل الوجودي مسلوبا رغم غفلة من يرى العالم مقلوبا. وعظمة القرآن أنه قد نبه إلى ذلك في أغلب آيات الاستدلال التأملي على الوجود الالهي.

فالدليل الوجودي الموجب يقول: تصور الله أو ماهيته يقتضي وجوده أو إنيته. وبين أن هذا الدليل يضمر أن كل الموجودات الاخرى تصورها لا يقتضي وجودها. وعليه بنت الفلسفة والكلام الاسلاميين كل الفكر الاسلامي انطلاقا من الترجيح الجهوي. فيكون الدليل الوجودي تناظر

خفي بين وجودين مطلق (الخالق) ونسبي (المخلوق). ومن ثم فهو كما يقول هيجل محصلة الادلة الثلاثة الاخرى على وجود الله: الدليل الفاعلي (فاعل النظام الوجودي) والدليل الغائي (غاية النظام الوجودي) والدليل الخلقي (خير النظام الوجودي). فهذه العناصر الثلاثة المحتاجة إلى تعليل في الموجودات المخلوقة تصبح غنية عنه في الموجود الخالق. وذلك هو معنى أن ماهيته تقتضي وجوده.

وللنظر الآن في الالحاد ما مدلوله؟ أليس هو مجرد جمع لسلوب هذه الادلة؟ فهو دليل وجودي سلبي بالمعنى التالي. فصاحبه يقول: تصور الله أو ماهيته يقتضي عدم وجوده وعدم إنيته. والعلة أنه بخلاف صاحب الدليل الوجودي الموجب لا يضمر المناظرة بين الموجودين بل هو يعلن أن تصور الله أو ماهيته متنافية مع ما يتصف به الموجود النسبي من عدم نظام وعدم غاية وعدم خلق (نفي الأدلة الثلاثة)؟ فهل كان العالم عامة والتاريخ خاصة يكون ماهو لو كان الله كما تحدده ماهيته عالما قادرا مريدا وخيرا؟ لذلك فالالحاد يستند إلى ضمير هو نقيض الشرطية المتصلة:

* لو كان الله موجودا لكان العالم كله خيرا أو لما وجد في العالم شر
* لكن العالم ليس خيرا بل يغلب عليه الشر
* إذن الله ليس موجودا (نقيض التالي ينتج نقيض المقدم). (ضمنيا لانه لا يمكن أن يكون إلاها ويرضي بمثل هذا العالم).

وطبعا فهذا يضمر أن ماهية الله تقتضي أن يكون قادرا على جعل العالم افضل مما هو. وطبعا فلا أحد يمكن أن يقتنع أن العالم يمتاز بالأبدعية سواء أخذناها بمفهومها عند الغزالي أو بمفهومها عند لايبنتس التي كانت موضع سخرية ديدرو وفولتار. فيكون احتجاج اللاديني وكأن لسان حاله يقول: الأفضل أن أنفي وجود الله من أن أعترف بأنه عاجز على منع الشر

والظلم والفوضي في الوجود ! لذلك قلت إن أصل الالحاد تنزيهية سلبية أو دفاع سلبي عن العدل الالهي بنفي الاله غير العادل استقراء من الوجود بدل من نفي حقائق الوجود التي لا ينكرها إلا معاند والتي يصعب أن يقبل العقل ان الله راض عنها ! أفيكون الله عاجزا عن منع ما لا يرضى عنه؟ أم يكون الشيطان هو الأقوى؟

ألا يستحق الالحاد إذن أن يوصف بكونه مجرد احتجاج علته تحول وجودي السؤال إلى ثورة ببراءة الأطفال؟ لذلك فإني اعتبر اللادينيين العرب وكل اللادينيين في التاريخ- إذا كانوا حقا صادقين في التعبير عن التجربة الوجودية التي حاولت وصفها هنا ولم يكونوا دجالين يحاولون تشويه أسمى تجارب الوعي البشري بمزح السكاري- إما أصوليين يائسين أو أطفال بائسين لم يدركوا أن الدين لم ينف كل هذه الحجج بل هو يعتبرها شرط التدين الحقيقي المحرر للانسان من هذه الانفاء بالفعل التاريخي.

ولولا ذلك لما اعتبر الدين الاسلامي الدين الخاتم عملا تاريخيا أساسه النظري الاجتهاد (لا العلم المطلق) وأساسه العملي الجهاد (لا مجرد التمني) وكلاهما يحصل بعملية التواصي بين المؤمنين من أجل التصدي إلى هذه الامور: وتلك هي أمانة المستخلف ومجال حريته لتحقيق الامتحان الوجودي المطلق لبني آدم. فأما التواصي الأول فهو تواص بالحق للوصول الاجتهادي إلى معرفة ما يحرر الوجود من اللانظام واللاغاية واللاخير. وأما التواصي الثاني فهو تواص بالصبر لتحقيق ذلك في التاريخ الفعلي. وتلك هي الشهادة على العالمين. ليست القضية الدينية نزهة فكرية: إنها معاناة وجودية لمعرفة الحقيقة ولتحقيقها وذلك هو معنى الاجتهاد والجهاد والتحرر من السلطان الروحي والسلطان الزماني التحررين اللذين

لا يحصلان بالاماني بل بالتفاني في فهم المعاني وتحقيق المباني. ألم يقل الرسول الكريم: رهبانية الاسلام هي الاجتهاد والجهاد؟ أما إذا اخترنا الموقف المزعوم لا دينا والذي بينا أنه دين من الاديان فإن النتيجة ستكون كما يلي:

١- لن يبقى معنى للاحتجاج على الشر والظلم وعدم النظام: فتلك سنن الدهر وتلك هي مفاعيل الضرورة والصدفة.

٢- لن يبقى معنى للسعي لتغيير الاحوال بغير منطق الضرورة والصدفة: سنعود إلى قيم كاليكلاس حيث لا قانون إلا قانون القوة والغلبة.

ومن ثم فإن اللادينية ليست لا دينية بل هي عودة إلى الطبعانية التي وصفنا في المثال الذي ضربناه من نظرية التطور. فليكن اللادينيون صرحاء وليقولوا إنهم مع كل جبابرة العالم وسفاحيه والسلام. ويمكن أن نعترف بهم اعتراف القرآن بالمشركين في الحج ١٧ وأن ننسب إليهم فضل المشاركة الفعلية في الصراع الحي حول القيم بين موقفين طبعاني وروحاني يلتقيان في تسامي الطبعانية إلى الروحانية وتداني الروحانية إلى الطبعانية في جدلية دائبة لا تتوقف هي معين كل ابداع قيمي حي في الامم المبدعة.

الخاتمة

وبعد ألسنا نبالغ مرتين إذ نبدو وكأننا نفرط أو نفرّط مدحا للاسلام وذما للمسلمين ثم ذما للمسيحية ومدحا للمسيحيين. فلكأننا نقول إن المسلمين تمسحوا ففسدوا والمسيحيين أسلموا فانصلح حالهم؟ فيم يختلف هذا الكلام عما قاله رجال الإصلاح الأوائل لما وجدوا الاسلام من دون مسلمين في ارض الاسلام ووجدوا المسلمين من دون الاسلام في أرض الغرب؟ كلا. فالاسلام الذي وجدوه هنا وافتقدوه هناك هو الاسلام

الذي قتل حياة الاسلام والمسلمين معا: إنه الاسلام الرسمي الذي يمثله الفكر الكلامي (العقيدة) والفكر الفقهي (الشريعة) بوصف الأولى بنودا نصية والثانية قيودا حكمية.

فلا الغربيون صاروا مسلمين ولا هم بقوا مسيحيين. ولا الشرقيون بقوا مسلمين ولا هم أصبحوا مسيحيين. ما حدث في الحالتين له تفسير أعمق من التقابل بينهما في المظاهر الخارجية ولا يفسرهما الدين الذي يفسر مآله بما آل إليه أمرهم بدل العكس: ذلك ما فسره ابن خلدون بوضوح تام عندما بين كيف أن أحكام التربية والسياسة العنيفة تؤدي إلى افقاد الخاضعين إليها معاني الانسانية ومن أهمها الشعور الديني بالكرامة الانسانية التي لا معبود لها سوى ربها. لا دخل للاسلام ولا للمسيحية في مآل الحضارتين لأنهما لا يفعلان بذاتهما بل باستعمالهما ممن يوظفهما وبما أدخله عليهما هذا الاستعمال من تحريف: دلالة مضمون الدينين يحدده مآل الحضارتين وليس العكس وما مظاهرهما إلا من علامات ظاهرات أعمق من مجرد العلاقة بالدين سواء أخذناه في مستواه العقدي أو في مستواه الشرعي.

فلا أحد ينكر أن المسيحيين فُعل بهم باسم الدين المسيحي نظير ما يفعل بنا باسم الدين الاسلامي أو أكثر. ولما تخلصوا من الاغتصابيين باتوا نسبيا أفضل حالا في علاقاتهم الداخلية فيما بينهم. ذلك أن علاقتهم بغيرهم ظلت هي هي ولم يطرأ عليها تقدم خلقي يذكر خاصة إذا تجاوزنا الدجل المناسباتي عندما يتحدث زعيم سياسي غربي بدأ يفقد الشعبية عن الحاجة إلى معالجة مسائل الفقر في العالم في حين أن نظامه هو السبب الرئيسي لافقار ثلاثة ارباع البشرية من أجل أعيان الربع الاخر. وإنما هي زادت قساوة بسبب زيادة القدرة على الإيذاء زيادة لا تكاد تحد. لذلك

فالاغتصاب لم ينجل حتى في الغرب: فما كان بيد الحكام والكنسية صار بيد أصحاب رأس المال والانتاج الثقافي والاعلامي.

لم يحررهم الدين ولم يتحرروا من الدين. ولم يتحرر احد فعلا. بعض ما نالوه من الحرية بالثورة على مستعبديهم باسم الدين مباشرة (استبداد العلماء أو رجال الدين والكنيسة) وباسمه بصورة غير مباشرة (استبداد الامراء الحاكمين باسم الحق الالهي) لا يزال بحاجة الى الثورة الدائمة ممن أتى بديلا من هذين الاستبدادين وإن بصورة أكثر لطافة: الاستبداد اللطيف بدل الاستبداد الغليظ. وإذن فهم قد تحرروا من المستعبدين باسم الدين لا من الدين. ثم صاروا عبيدا لما هو أدهى وأمر من الاستعباد باسم الدين. وقد يكون المتدين منهم أكثر صدقا من المتدين منا لأنه حر في تدينه ولان المؤسسة الدينية لم يبق لها سلطان عليه ولأن المؤسسة السياسية سلطانها محدود بسلطان المجتمع. لكنه أصبح عبدا لامرين لا يمكن التحرر منهما بيسر:

١- فنظام الاقتصاد الربوي يجعله عبدا دائم الطاعة لأنه بمجرد أن يخرج عن النظام يفقد كل شيء وذلك هو البديل من الاستبداد الزماني القديم.

٢- ونظام الثقافة والاعلام الموجه يجعله لعبة بيد التلاعب بالمخيال والغرائز وذلك هو البديل من الاستبداد الروحاني القديم.

لكن مصلحينا لم يكونوا في كل ماقالوه سعاة إلى الحرية حتى بمعنى التحرر من الاستبدادين القديمين بل هم سعوا إلى تأسيس كنيسة اسلامية تتحالف مع الامراء الجدد الذين أضافوا إلى الاستبداد الشرقي أدوات الغرب التي تضاعفه بما لا يقاس مع أي استبداد سابق: قصدت الادارة والامن والاستعلام والاعلام وتوظيف الدين فضلا عن كل الشعارات

الديماغوجية مثل نظرية الديموقراطية الشعبية والحقوق المادية قبل الحقوق السياسية الخ..أما الزعم أن الاسلام ليس له كنيسة وأن رجال الدين فيه ليسوا ظلاميين مثل رجال الدين في الكنيسة الذين ثار عليهم الغربيون فهذا من الخرافات السخيفة. فالكنيسة التي لا وجود لها نظريا في اصل الدين الاسلامي صارت موجودة فعليا عند الشيعة بصورة صريحة وعند السنة بصورة ضمنية: فبمجرد أن يصبح الانسان لا يضع خيطا في سم الخياط من دون استشارة الفقيه أو المفتي خوفا من الحرام يصبح للدين سلطانا روحيا قاهرا يفوق قهره السلطان الزماني الذي لا يستمد شرعيته إلا من تحالفه مع هذا السلطان الروحاني.

لذلك قرن ابن خلدون بين الأحكام التعليمية والأحكام السلطانية التي هي وازع أجنبي وقابلهما بالأحكام الشرعية التي هي وازع ذاتي بات شبه مفقود عند المسلمين بسبب الاستبدادين. وبذلك فالتعليم المستبد الذي استحوذ على الدين بل حصر الدين في ما أدخلوه عليه من تشويهات وتحريفات حتى صار وازعا أجنبيا في خدمة الاستبداد السياسي فباتت الاحكام الشرعية أحكاما سلطانية وباتت الاحكام السلطانية تدعي أنها أحكام شرعية بعد أن أصبحت جميع الاحكام اجنبية.

ولكن إذا لم يكن للدين تأثير على مجريات الامور في العمران فلماذا يمدح دين ويذم دين؟ الجواب عن ذلك هو آخر عنصر في هذه الخاتمة. وسأبدأ بالتشكيك في القسم الاول من السؤال. فلست أنفي أن للدين أثرا على مجريات الامور وإنما أنفي أن يكون أثره أولا ومباشرا ومحددا. ولاوضح. فمن دون الاسلام ما كان ليكون للعرب الدور الذي صار لهم في التاريخ الكوني. ولولاه لما أصبح قلب العالم اليوم يسمى دار الاسلام. لكن التأثير الثوري لأي دين يمكن أن يسبت بتأثير ما يطرأ عليه من

تحريف يعود إلى ما يصيب النخب المستعملة له من فساد يجعلها توظفه لغير ما أهل له: وهي لا تعدم التأويلات والقياسات التي تمكنها من هذا التوظيف لان نصوص الدين بذاتها حمالة أوجه.

وعندئذ يصبح تأثير الدين غير مباشر لانه يتحول إلى مبرر للسلوك التحريفي فيحمل فوق طاقته. لذلك فمبدؤنا المنهجي هو ألا نحكم لأي دين أو عليه إلا بتناسق مبادئه في ذاتها بصرف النظر عن استعمالها سلبا أو إيجابا. أما الحكم على توظيفاته أو لها فهذه مسألة تاريخية وليست مسألة دينية إلا عند تفسير التاريخ تفسيرا دينيا مقصورا على عامل واحد أو بزعم التناسق المطلق بين كل العوامل في الحضارة: وهذا المبدأ من أسخف المبادئ لانه لو تناسقت كل اوجه الحضارة لماتت ولما وجد فيها تغيير إذ علة التغيير الرئيسية هي محاولات التنسيق التي يكون النسق غايتها وليس هو بدايتها. أليس أكبر محركات التاريخ التفاوت الموجود بين المنشود والموجود؟

ومزية الاسلام أنه هو الذي حدد كيفية حصول هذا التحريف الموظف للدين في آل عمران بصورة نسقية وفي كل القصص بصورة فينومينولوجية تعرض بعض وجوهه بحسب التجربة المقصوصة. فهو قد اعتبر رجال الدين مصدر التحريف وحدد آليات الحيلولة دون استبدادهم بالسلطان الروحي فنسبه إلى الامة وحدها وحدد منهج عمل هذا السلطان الروحي بصورة تحول دونه والتحريف إذ عرفه بفعلين هما الاجتهاد في مجال النظر والجهاد في مجال العمل ثم حرر معنى الاجتهاد ففسره باسم التواصي بالحق وحرر معنى الجهاد ففسره باسم التواصي بالصبر. لذلك فإنه يمكن القول إن فساد حال المسلمين يمكن أن ينسب بصورة غير مباشرة للتخلي عن القواعد التي وضعها الاسلام تخليا كان ضروريا في البداية لأن

تجريب الامة لثمرات التحريف المرة هي التي تمكنها من فهم معاني القواعد القرآنية لكأن الله أراد أن نعيد تاريخ البشرية كله في أربعة عشر قرنا: فيكون المؤثر ليس الاسلام بذاته بل التأويل الذي ألغى ما أوصى به وسيكون الخلاص في الاستئناف المستفيد من التجربة التاريخية التي مرت بها الامة فأفهمتها معنى القواعد القرآنية ليس في النص والقص فحسب بل بمفعول التجربة التي عاشتها هي نفسها تلخيصا لكل تاريخ التجارب المقصوصة في القرآن الكريم..

أما ما نسبناه إلى المسيحية من سلوب فهي بالذات اعتبارها المؤسسة المحرفة للدين أصلا من أصوله بني الدين عليها ولم تحدد الآلية المحررة من استبداد رجال الدين بالسلطة الروحية بل هي جعلت المؤسسة الكنيسية نائبة هذا الاصل الذي يعتبره القرآن أصل كل تحريف: تأليه الانسان برمز بنوة المسيح لله ونيابة الكنسية للمسيح. لذلك فإنه يمكن القول إن صلاح حال المسيحيين يمكن أن ينسب بصورة غير مباشرة للتخلي عن القواعد التي وضعتها المسيحية: فيكون المؤثر ليس المسيحية بل التأويل الذي ألغى بعض ما أوصت به حتى وإن كان هذا الالغاء قد أدى إلى قلب القيم بالمعنى النيتشوي فاصبحت الدنيا المنفية في التحريف الأول هي المثبتة في الثاني وأصبح الدين المثبت في التحريف الاول هو المنفي في الثاني. ولم يتغير شيء لأن حقيقة التحريف الأول هي بالذات ما تحقق في التحريف الثاني: ذلك أن نفي الدنيا الممتنع فعلا يعني أنه كان نفيا كاذبا فكان إذن من البداية نفيا للدنيا لاضفاء معنى كاذب على الدين نفسه بوصفه رهبانية أكثر أهلها من الفاسقين. كل ما في الأمر أن فسق الرهبانية عم الجميع بعد هذا القلب العودة للاصل.

لكن كل الإشكال في فكر المصلحين سابقا وفي فكر التحديثيين لاحقا هو في الظن أن حال المسيحيين أو الغربيين بحسب التسمية المناسبة لنوعي المواقف صالح وقابل لأن يكون تقليده حلا لازمة الفكر والواقع الاسلاميين. فكل ابداع سوي في مجالات القيم التي ذكرنا حصل قبل التنوير بفضل الخروج عن المسيحية الرسمية والثورة عليها وكل ابداع بعد التنوير حصل بفضل الثورة على التنوير ونقده. ذلك أن كل انحراف في الابداع يعود كله لنظرية تأليه الانسان الذي هو المبدأ الاساسي للكنيسة وللتنوير أيضا: فسواء ألهناه باسم النص المقدس أو باسم العقل المقدس الأمر سيان. ذلك أن الهدام من العقلانية سواء كانت باسم الدين المنزل أو باسم الدين الطبيعي هو عين تأليه الانسان سواء بالمعنى الفاشي المعتمد على شعب الله المختار أو بالمعنى الشيوعي المعتمد على مدينة الله في الارض.

وذلك هو أساس استغلال كل شرور العالم وأسباب استعباد الشعوب والقدوم مع جيوش المستعمر للتنصير والتمسيح. ألم تمح كل شعوب أمريكا باسم تأليه المسيح وحق الارض الموعودة الجديدة؟ أليس ذلك كله مكتوب نصا في العهد القديم الذي يعتبره القرآن محرفا لهذا السبب على الأقل؟ أليس نفس الامر يعلل الآن بنظرية الانسان التي لم تعد مستندة إلى تأليه المسيح بل إلى حقوق الإنسان الطبيعية؟ لذلك فالمسلم الصادق يعتقد أن المسيحية التي فهمها ليست دين المسيح بل هي تحريفات رجال الدين لكل الرسالات السابقة وآخرتها قبل الاسلام رسالة عيسى التي لا تختلف عن الرسالة الاسلامية إلا بما أدخل عليها من تحريف: ذلك هو مضمون سورة آل عمران الأساسي. كما أن المسلم الصادق لا يمكن أن

يعتقد أن التنوير التهديمي عقلانية بل هو طاغوت باسم العقل كما كان الأول طاغوتا باسم الوحي.

والموقف الإسلامي الاول يحررنا من تحريف الوحي والموقف الاسلامي الثاني يحررنا من تحريف العقل بشرط ألا يوقعنا الأول في الثاني ولا الثاني في الأول كما حدث في فكر ما بعد الحداثة التي هي الوجه الخطابي للمسيحية الصهيونية عند من يحسن الغوص إلى المعاني البعيدة كما أثبتنا ذلك عديد المرات[٨٠]. ذلك أن ما يسمى بما بعد الحداثة ليس هو إلا رد فعل على نتائج التحريفين باطلاق دروس نتائجهما. فبعد التشبث بالتحريف الثاني بديلا من التحريف الأول أتى الوعي بالتحريف الثاني ليؤدي إلى عودة صريحة أو ضمنية للتحريف الأول: ذلك أن النسبوية في ما بعد الحداثة ليست نفيا للتحريفين بل هي اكتمالهما. فإذا قلت إن المطلق هو الانسان ثم تعددت الحضارات التي تستطيع ان تدعي ذلك لانسانها فإن الحل الوحيد المتبقي هو تعدد القيم والحقيقة بتعدد حدود الصراع. إنما ما بعد الحداثة ترجمة رمزية للوعي بتوازن القوى بين الحضارات المتصارعة وليس فكرا جديدا.

الهوامش:

١- بسم الله الرحمن الرحيم. الاخ الاستاذ الدكتور ابو يعرب المرزوقي المحترم. السلام عليكم ورحمة الله وبركاته. تعتزم مجلة قضايا اسلامية معاصرة اصدار ملف خاص بفلسفة الدين وباعتباركم احد المفكرين الذين ساهموا بالبحث والكتابة في هذا الموضوع نطمح ان تكون لكم مشاركة في الملف من خلال الاجابة عن الاسئلة التالية:
١- فلسفة الدين واحدة من الفلسفات المضافة، ويحددها بعض الباحثين بأنها تعني التفكير الفلسفي في الدين وعقلنة المعتقد الديني. مما يعني انها تجد بذرتها في الالهيات الفلسفية

وليس في الالهيات الوحيانية. ماذا يعني مفهوم فلسفة الدين لديكم؟٢- فلسفة الدين تعني التأمل الفلسفي حول الدين، لذلك فهي بمثابة الفلسفة، أي انها تتحرر من النزعات الايديولوجية في البحث، وتتسلح بمنطق ابستمولوجي. ما هي طبيعة العلاقة بين فلسفة الدين والفلسفة من جهة، وبينها وبين الالهيات من جهة اخرى؟ ٣- فيلسوف الدين غير المتكلم، لان المتكلم يتسلح بمواقف وقناعات قبلية، بينما يتحرر الباحث في فلسفة الدين من أية قناعات سابقة، بمعنى انه يدرس الدين من خارجه، خلافا للمتكلم الذي تتحكم ببحثه رؤيته الدينية الخاصة. هل ترتبط فلسفة الدين بدين معين، أو انها تدرس الدين كظاهرة عامة في الحياة البشرية من دون ان تتمحور حول أديان خاصة، فهي كفلسفة العلم التي لا تختص بعلم معين؟ ٤- تنوعت الدراسات حول الدين في هذا العصر، واتسعت وتداخلت مع معظم العلوم الانسانية وحتى العلوم الطبيعية. ما هي الادوات المنهاجية التي تتوكأ عليها فلسفة الدين؟وما مدى توظيفها لمكاسب علم نفس الدين، وانثربولوجيا الدين، وسوسيولوجيا الدين، واللسانيات وعلوم التأويل، وفلسفة العلم، والميثيولوجيا... وغيرها من معطيات العلم الحديث؟ ٥- الدين وتطلعات الانسان، وما يترقبه الانسان من الدين، وما يترقبه الدين من الانسان، طبيعة المعرفة الدينية، التجربة الدينية، لغة الدين، تعدد القراءات، التعددية الدينية...كلها وغيرها مباحث تدرس في فلسفة الدين. هل أضحت فلسفة الدين اليوم ميدانا يتسع لأهم الدراسات حول الدين وتجلياته في حياة الفرد والمجتمع؟ ٦- تهتم فلسفة الدين بتحليل مفاهيم من قبيل: الاله، الشر، النجاة، الخلود، العبادة، المقدس، التضحية والقربان، الخوارق...وغيرها. وهي قضايا بحثها المتكلمون من قبل. ما الذي يبقى فيلسوف الدين للمتكلم؟ واين تقع فلسفة الدين بالنسبة الى علم الكلام التقليدي وما يعرف بعلم الكلام الجديد؟ ٧- كيف نشأت فلسفة الدين؟ وما هي بواعث ولادتها؟ واين تبلورت نواتها الجينية؟ ومن هم ابرز المفكرين الذين كانت لديهم الريادة في بناء هذا الحقل المعرفي؟ ٨ - يشدد بعض الدارسين على أن فلسفة الدين نشات وتطورت في فضاء اللاهوت والمعارف الجديدة في الغرب، ثم هاجرت بعد ذلك الى مواطن اخرى. ما مدى امكانية توطين فلسفة الدين في ديارنا، وتوظيفها في دراسة الدين وتجلياته في مجتمعاتنا، بالرغم من تباين السياقات التاريخية الدينية والثقافية، وتنوع الخصوصيات بيننا وبين

الغرب؟ ٩- بماذا تقومون راهن فلسفة الدين في الدراسات الاسلامية؟ وكيف تستشرفون مستقبل دراسات فلسفة الدين في بلادنا؟ وتفضلوا بقبول فائق الاحترام والتقدير. اخوكم عبدالجبار الرفاعي.

٢- والخطابان يجعلان الوحي الادراكي (تمييزا عن وحي النبوة ووحي الرسالة) بخاصيتين: ففي حالتي خطاب أم موسى وخطاب النحل كان الوحي أمرا في ظاهرة مناقضا للعقل ومبدعا لأمر غير منتظر كما حصل مع موسى في لقائه العبد الصالح الذي كان معتمدا على الوحي الادراكي الذي لم يكن لموسى ما يفسر عدم صبره واضطرارا البعد الصالح على تركه. فأما مناقضة العقل فهي بينة من رمي أم موسى ابنها في اليم ومن خطاب النحل التي هي كائنات عجم. أما الابداع فهو في الحالة الاولى ابداع المناسبة التي تجعل موسى يتكون في بيت فرعون ليقوض سلطانه وهو إذن الابداع المحقق لمكر الله في التاريخ. وفي الحالة الثانية هو ابداع الشراب من كل الثمرات الشراب ذي الالوان المختلفة ليكون شفاء للناس. وفكرة الابداع بمكر الله في التاريخ وبجمع المختلفات والمتناقضات لاستخراج العسل تأتي من الآية المتقدمة مباشرة على الوحي للنحل: فمن بين الفرث والدم نسقى اللبن الخالص!

٣- سنرى في الفصول الموالية كيف أول هيجل هذه الانفاء المحررة للانسان ليجعلها عيوبا تحول دون الاسلام حسب رأيه وتكوين الدولة العضوية ببعديها الروحي والزماني.

٤- وإليك عرض الغزالي لاشكالية ولاية الامر بالوصية أو بالاختيار والخلايا العقلية التي دار حولها النقاش لتأسيس الحلين الموصلين إلى الاستبداد في الحالتين السنية والشيعية. وهو أمر سنناقشه بعمق في القسم الاخير من البحث:" فإن قيل بم تنكرون على من يقول لا مأخذ للامامة إلا النص أو الاختيار. فإذا بطل الاختيار ثبت النص؟...قلنا نعم لا مأخذ للامامة إلا النص أو الاختيار. ونحن نقول مهما بطل النص ثبت الاختيار. وقولهم إن الاختيار باطل لانه لا يمكن: ١- اعتبار كافة الخلق ٢-ولا يمكن الاكتفاء بواحد ٣- ولا التحكم بتقدير عدد معين بين الواحد والكل. فهذا جهل بمذهبنا الذي نختاره ونقيم البرهان على صحته. والذي نختاره أنه يكتفى بشخص واحد يعقد البيعة للامام مهما كان ذلك الواحد مطاعا ذا شوكة لا تطال ومهما كان مال إلى جانب مال بسببه الجماهير ولا

يخالفه إلا من لا يكترث بمخالفته. فالشخص الواحد المتبوع المطاع الموصوف بهذه الصفة إذا بايع كفى إذ في موافقته موافقه الجماهير. فإن لم يحصل هذا الغرض إلا لشخصين أو ثلاثة فلا بد من اتفاقهم. وليس المقصود أعيان المبايعين وإنما الغرض قيام شوكة للامام بالاتباع والاشياع. وذلك يحصل بكل مستول مطاع. ونحن نقول. لما بايع عمر أبا بكر رضي الله عنهما انعقدت الامامة له بمجرد بيعته ولكن لتتابع الايدي إلى البيعة بسبب مبادرته. ولم لم يبايعه غير عمر وبقي كافة الخلق مخالفين أو انقسموا انقساما متكافئا لا يتميز فيه غالب عن مغلوب لما انعقدت الامامة. فإن شرط ابتداء الانعقاد قيام الشوكة وانصراف القلوب إلى المشايعة ومطابقة البواطن والظواهر على المبايعة فإن المقصود الذي طلبنا له الامام جمع شتات الآراء في مصطدم تعارض الاهواء. ولا تتفق الارادات المتناقضة والشهوات المتباينة المتنافرة على متابعة رأي واحد إلا إذا ظهرت شوكته وعظمت نجدته وترسخت في النفوس رهبته ومهابته. ومدار جميع ذلك على الشوكة ولا تقوم الشوكة إلا بموافقة الاكثرين من معتبري كل زمان" فضائح الباطنية نشرة عبد الرحمن بدوي الدار القومية للطباعة والنشر ١٩٦٤ ص.١٧٥-١٧٧.

٥- طبيعة الحجاج القرآني غنية عن التوضيح لكن لا بأس من الاشارة إلى أمرين: الأول هو أن محاولات الفلاسفة والمفكرين المسلمين لصوغها ترددت بين حدين يمكن التمثيل لهما بالحد التحليلي البنيوي ممثلا بابن رشد وابن تيمية وحدين آخرين يمكن التمثيل لهما الحد التأويلي الهرمينوطيقي ممثلا بابن سينا والغزالي. فأما الحد الأول فهو تفسير القرآن بنفسه من حيث هو خطاب موجه إلى الجميع ومن ثم فمن شروطه أن يكون غنيا عن التأويل ويكفي التحليل البنيوي الداخلي شرطا في فهم علاقته بمقامه الدلالي أو باحداث التاريخ التي اتصل بها والتي ينظر إليها كأسباب نزول. وذلك ما حاوله كلاهما. وأما الحد الثاني فهو تفسير القرآن بأسرار النفس والوجود من حيث هو خطاب موجه إلى الخاصة الصوفية والفلسفية ومن ثم فمن شروطه أن يكون بحاجة إلى التأويل ولا يكفي فيه التحليل. والتأويل يقتضي نظرية النفس ونظرية الوجود لقراءة القرآن في ضوئهما. وذلك ما حاولاه.

٦- لا نحتاج لذكر الآيات القرآنية التي تثبت نفي الرسول الكريم الاستدلال بالمعجزات. فسورة الانبياء ومحمد والشعراء والاسراء تكاد تدور حول هذا المعنى. ولعل سورة الاسراء أوضح السور في تعليل نفي الحاجة إلى المعجزات بكون الرسول بشر وبكون التخويف بها لم يكن كافيا لتحقيق التبليغ بدليل فشل الرسالات السابقة في تحقيق قيم الدين في التاريخ.

٧- لا بد هنا من ابراز السر في نهي القرآن الكريم عن التأويل. فاستقراء آيات القرآن المتعلقة بالتأويل تجعله علاجا لضربين من الموضوعات هي تعبير الأحلام (سورة يوسف) وتفسير السلوك غير المفهوم (رد العبد الصالح على موسى في سورة الكهف). وقد يعترض بالآيات المتعلقة بتأويل الاحاديث المنسوب إلى يوسف عليه السلام لجعل التأويل منسحبا على موضوع ثالث. لكن الاحاديث هنا هي قص صاحب الحلم لحلمه ومن ثم فهذا النوع الثالث هو عينه النوع الاول ويمكن أيضا اعتباره جامعا للنوعين لأن حكاية الحلم سلوك من الحالم بل هو تأويل أول للحلم الذي ينتقل عند صاحبه من حال معيشة في النوم إلى قصة محكية في اليقظة. وإذن فكل ما ورد في قصة يوسف يجعل الاحاديث التي أولها من الجنس الأول ولها علاقة لها بالجنس الثاني. ولما كانت قصة يوسف قد استثنت قدرته على تأويل رؤياه بدليل طلبه من أبيه في بداية القصة وشهادته بحصول التأويل بمعنى الحصول المحقق للرؤية في غايتها فإن اعتبارنا الاحاديث حكاية أصحاب الاحلام لاحلامهم بات أمرا مشروعا.

ولنشرح الآن علة النكير على التأويل في القرآن الكريم. لما كان التأويل ذا معنيين أقواهما هو تحقق الغيب المقصود في المتشابه الذي نهي عن تأويله وتعبير الأحاديث المترجمة للاحداث الرمزية الجارية في الاحلام بات من الواجب النهي عن تأويل القرآن. فهو بيان وليس أحاديث أحلام ومن ثم فهو غني عن التأويل بهذا المعنى الأول. لذلك فكل الذين مالوا إلى التأويل أضمروا أن القرآن أحاديث للمخيال من جنس الاحلام. لذلك فهو عندهم أحاديث تقتضي التأويل الناقل من ظاهر الاحاديث إلى باطنها مثلما يحصل في تعبير الاحلام.

أما التأويل بالمعنى الثاني فهو ممتنع لعلتين: أولا لان الغيب محجوب وتلك هي علة ورود الكلام فيه متشابها وثانيا لان تحقق الغيب في الاعيان لا يمكن أن يكون إلا بقدرة الله نفسه. لذلك فهو منهي عنه بالمعنى الثاني. لم يبق إلا التفسير. وقد ورد في القرآن الكريم مفهوم التفسير مرة واحدة وبالذات في سورة اسمها دال على معناه. إنها الآية ٣٣ من الفرقان:" ولا يأتونك بمثل إلا جئناك بالحق وأحسن تفسيرا ". فالمقابلة هي بين المثل أو التعبير الرمزي على الحقيقة الدينية وبين الحق الذي هو أحسن تفسيرا من كل الامثال. وبذلك فالآية تؤيد ما ذهبنا إليه في تعليل النكير على التأويل: الحق المفسر أحسن تفسير مغن عن التأويل بالمعنى الاول. وهو يعلمنا أن المعنى الثاني فوق طاقة البشر: لا يعلم الغيب إلا الله ولا يحققه في الأعيان إلا المنان.

٨- الإضافة ينبغي أخذها من منظور فاعلية المضاف إليه أو انفعاليته. ففلسفة الدين عندما يكون المضاف إليه هو الفاعل هي تفلسفه وعندما يكون هو المنفعل هي التفلسف فيه. فيكون القصد في الحالة الأولى نظرة المضاف إليه أو منظوره الفلسفي أما بالمعنى الثاني فالقصد هو كونه موضوعا للفكر الفلسفي. من هنا تأتي ضرورة التمييز بين الامرين.

٩- نفس الملاحظة بالنسبة إلى فلسفة الدين والدين الفلسفي. فبمعنى الاضافة الفعلية يكون تفلسف دين من الاديان غير الدين الفلسفي. ذلك أن الدين الفلسفي هو الذي تقول به فلسفة من الفلسفات في حين أن فلسفة الدين بمعنى تفلسف أحد الاديان هي منظوره للاشياء من حيث يكون هذا المنظور نسقا عقليا يصح وصفه بالفلسفي.

١٠- انظر المقالة الثانية عشرة من كتاب أرسطو في ما بعد الطبيعة.

١١- انظر المقالة العاشرة من كتاب الشرائع أو النواميس لافلاطون. ففيها يعالج افلاطون المقابلة بين النظرة الطبعانية أو الدهرية والنظرة الالهية لكأن المقالة علم كلام بالمعنى المتعارف في الحضارات الكتابية ولكن من منطلق عقلي خالص ودون احتجاج بنص معين.

١٢- انظر دروس شلينج في الميثولوجيا حيث يتوحد الدين الطبيعي والدين المنزل في التوحيد المتدرج بين اللاهوتي والناسوتي ليكون الدين المسيحي غاية التجلي Die Offenbarung التي تمثل المسيحية غايتها فتكون هي الدين الخاتم.

١٣- أنظر محاضرات هيجل في فلسفة الدين وفيها يكون الدين المسيحي الدين الخاتم لاكتمال ما يعتبره التجلي التام للعلم المطلق وما سنحلله من المنظور الاسلامي لنبين أنه عين التحريف الوجودي (وحدة الطبيعة بين الآله والمألوه) والتحريف القيمي (الإنسان مقياس كل شيء) الذي اكتمل في العولمة.

١٤- قلب نيتشة للقيم ليس نفيا للدين بل هو استعاضة عن الافلاطونية بنقيضها ومن ثم فهو دين طبعاني معبوده الأول والاخير هو إرادة القوة الحيوية. وهذا لا يختلف كثيرا عن قلب المسيحية أو بصورة أدق عن بيان جوهرها الحقيقي. فإذا كان الله يحل في الانسان فالإنسان الذي حل في الاله يصبح هو الاله ومن ثم فلا معبود سواه. ولما كان ما في الانسان من قوة مريدة هو اللامعقول الحيوي فإن الامر يصبح أوضح مما يحتاج إلى مزيد تحليل. ولهذه الموقف علاقة وطيدة بنظريات شيلنج رغم ما يبدو من تعارض بينه وبين استاذ نيتشة (شوبنهاور). ففلسفة الحياة واللاوعي من العناصر الأساسية في فكر شيلنج الذي بني فكره كله على مفهوم الحياة بما هي عين الاله المحقق لذاته في التاريخ مرورا متدرجا من اللاوعي الى الوعي بمنطق يمكن وصفه بمقولة نيتشوية بكونه بمعزل عن الخير والشر.

١٥- التاريخانة لا يمكن ان تفهم إلا كهيجلية محدثة. ذلك أن نسبتها في العلوم الانسانية إلى الهيجلية هي نسبة مدرسة ماربور في العلوم الطبيعية إلى الكنطية. هذه كنطية محدثة وتلك هيجلية محدثة. ولعل تاريخ الفكر الغربي لم يتحدد بهما كحدين متقابلين بل بتبادلهما التأثير: فمعضلات الهيجلية المحدثة معروضة على حلول الكنطية المحدثة هي التي يمكن ان نعتبرها مصدر اشكالية ما يسمى بخصومة المنهج Der Methodenstreit ومعضلات الكنطية المحدثة معروضة على حلول الهيجلية المحدثة هي التي يمكن ان نعتبرها مصدر اشكالية ما يسمى بالمنهج الفينومينولوجي أولا والمنهج التأويلي اخيرا. والجامع بين الحدين والتأثيرين المتبادلين هو محاولات اعادة بناء تاريخ الفكر الغربي في فلسفة هيدجر خاصة بالاعتماد على الفلسفتين الكنطية والهيجلية اعتمادا يتجاوزهما إلى ما تقدم عليهما في التاريخ قصدت اعادة النظر في التأليف الوسيط بين الدين والفلسفة الارسطية.

١٦- ويمكن اعتبار بداية الوجودية المؤمنة ممثلة بكير كيجارد وغايتها ممثلة بكارل يسبرس غاية لأنها من بعدهما أصبحت مضغا لكلام فارغ همه الاساسي الدعوة للتوراة أو للانجيل مع خلوه من تجربة روحية صادقة.

١٧- ويمكن اعتبار بداية الوجودية الملحدة ممثلة بجون بول سارتر وغايتها ممثلة بألبار خموس غاية لأنها من بعدهما أصبحت مضغا لكلام فارغ همه الاساسي الدعوة للفوضى الثورية من دون رسالة أو للتسيب الخلقي من دون ابداع وخاصة في ثرثرات الوجوديين العرب المزعومين.

١٨- وغالبا ما يكون هذا الدين الفلسفي صياغة عقلية للدين الذي ربي عليه الفيلسوف إيجابا (بتبني معتقداته الاساسية مع بنائها عقليا) أو سلبا (بنقد معتقداته الاساسية مع بناء بدائل منها بناء عقليا). ولعموم هذه الظاهرة سنستغني عن التمثيل لها. يكفي أن نشير إلى صراحة ديكارت في تصوريه للاخلاق تصوريه اللذين يمكن أن نقيس عليهما تصوريه للدين كما كانت ممارسته فعلا حتى وإن لم يصرح بذلك كما فعل في مسألة الاخلاق: أخلاق البداية المؤقتة وأخلاق الغاية النهائية. فهو قبل أخلاق بلده صراحة وسعى إلى تأسيسها تأسيسا أكثر توافقا مع تطور الفلسفة والعلم بعد تجاوز العالم البطليموسي والعلم الارسطي. لذلك كان ما سعى إلى صياغته في ممارسته الفلسفية ليس أخلاقا نهائية بل دين عقلي (لا يكاد يختلف إلا في الجزئيات عن التصور الاشعري بدليل حجتين لا تقبلان الدحض: قول ديكارت بتبعية مبادئ العقل للارادة الالهية المشرعة في الحقائق ـ نظام العقل والعالم ـ والقيم نظام الاخلاق والتاريخ - ونفي الغائية فيهما وينتج عنه نفي التحسين والتقبيح العقليين ضرورة. لكن جهل الكثير بالفكرين الفلسفي الاسلامي والغربي يجعلهم لا يرون الحقائق الكلية في تاريخ العقل البشري بحيث إن ديكارت وأعيدها مرة أخرى فكره أكثر قربا من العقيدة الاسلامية من أغلب مفكرينا الاسلاميين المحدثين المتشدقين بالخصوصية متعبين نسبوية ما بعد الحداثة دون وعي !) يتماشى مع الممارسة العلمية والفلسفية التي تجاوزت التعليم الرسمي في المدارس الدينية. لذلك فأهم غايات ديكارت كانت إصلاح التعليم في المدارس الدينية ليعوض المتون الارسطية بالمتون التي كتب أهمها في المنهج والمضمون الفلسفي فضلا عن تصريحه الواضح بتأسيس الاصلاح الديني

الذي سعى إليه الكردينال ده برول بمحاولة فلسفية تجعل الادلة على وجود الله أكثر بداهة من الادلة على وجود العالم المادي.

١٩- ويمكن أن نعتبر كنط بداية المرور من اللاهوت العقلي والدين الفلسفي إلى فلسفة الدين بمعنيي المصطلح. فهو في كتاب الدين بحسب العقل بمحرده يؤسس لفلسفة الدين تفسيرا لعلل ظهور الظاهرة الدينية وهو في كتب النقد الثلاثة وخاصة في آخرها يؤسس للعلاقة الوطيدة بين الفلسفة النظرية والفلسفة العملية التي يعتبر الدين غايتها وصلا للامرين بفلسفة الجمال وفلسفة الجلال في نقد ملكة الحكم.

٢٠- وكانت غاية هذا الاشرئباب في الفكر الاسلامي الدرجة التي بلغ إليها تصنيف ابن حزم للعقائد بشرط أن نصوغه صياغة منطقية لم يوفق إلى الوعي بها رغم استعماله إياها في تصنيفه. فهو قد استعمل القسمة الثنائية الافلاطونية فقابل بين نفاة الحقيقة (السفسطة) والقائلين بها دون تمييز بين أصناف الحقيقة (الفلسفة والاديان). ثم قسم القائلين بالحقيقة إلى المستكفين بالعقل (الفلسفة والاديان الطبيعية) والقائلين بالوحي (الاديان المنزلة). ثم قسم القائلين بالوحي إلى القائلين بخصوصيته (اليهودية) والقائلين بكليته (المسيحية والاسلام). ثم قسم القائلين بكلية المخاطبين دون المبلغين (المسيحية) والقائلين بالكلية في الامرين: وذلك هو الاسلام لذلك كان الخاتم الذي ينبغي أن يقبل بكل ما تقدم عليه باستثناء نفاة الحقيقة. لذلك فرضت العقيدة الاسلامية على الدولة الاسلامية ضرورة السماح لرموز هذين النوعين من الاديان الطبيعية ومنها الفلسفة غير الملحدة (الصابئة وتقاس عليها كل الاديان الطبيعية مثل البوذية) والمنزلة (اليهودية والمسيحية) بممارسة شعائرهم وتطبيق شرائعهم تحت حماية الدولة الاسلامية بل أعطاهم منزلة الذمة: أي إن الدولة الاسلامية في ذمتها كالدين يجعل من واجبها حمايتهم وتمكينهم من حرياتهم الدينية. وطبعا فهذا الدين مضاعف العلة: فهو اعتراف له بالسبق في السعي إلى الحق وهو تشجيع لهم للحاق بغاية هذا السعي في أمة التواصي بالحق في الاجتهاد لعلم الحقيقة والتواصي بالصبر في الجهاد للعمل بها وكلاهما شرط الايمان والعمل الصالح المشروطين في الاستثناء من الخسر بمقتضى نص آيات العصر والحرية الدينية التي حددتها الاية ١٥٦ من البقرة. وكل ما يستمد من الممارسة الاسلامية مع الاقليات الدينية فيمكن ارجاعه إلى عاملين كلاهما لا

يلزم المؤمنين حقا بقيم الرسالة: فأما العامل الاول فهو بنوع ما معذور وسببه ما يشبه ظروف الطواريء لان الاقليات كانت أحيانا تؤدي وظيفة الطابور الخامس ما يوجب بعض الحذر في التعامل معها. لكن هذا الحذر أصبح بسبب غباء بعض الفقهاء وجهل العامة إلى العامل الثاني الذي جعل الاقليات الدينية تعاني من التمييز العنصري فصارت الذمة منزلة دنيا في حين أنها منزلة عليا بمفهوم الكلمة نفسه.

٢١- انظر بحثنا حول مناهج القراءة والفهم في الفكر الاسلامي وقد يصدر قريبا في كتاب عن دار الفكر.

٢٢- كونية الظاهرة الدينية ووحدتها في القرآن الكريم هما أساس محاورة الرسول مع نصارى نجران في آل عمران وهما المبدأ الاساسي في الدعوة الاسلامية التي تحاول من بداية القرآن إلى نهايته بيان دعوى واحدة: أن جميع الرسالات لها مضمون عقدي واحد وأنها لاتختلف إلا بالشرائع التي هي السبل المتعددة لتعدد الظروف خلال محاولات لتحقيق نفس العقيدة.

٢٣- تقدم الوعي الفلسفي خلص الفلسفة من التصور الوهمي للمعرفة العقلية المنافية للمدارك الحدسية سواء كانت ذوقية جمالية أو ذوقية وجودية وتقدم الوعي الديني خلص الدين من وهم المفاضلة بين التعينات الدينية بمعيار آخر غير معيار التدرج في تحقيق التطابق بين التصور والتحقيق أو بين الصورة المثالية للعبادة وتعيناتها التاريخية.

٢٤- تاريخ الدين المحمدي يمكن تحديد مقوماته من ضروب القصص القرآني ومن دركه لمراحل الوحي. ويمكن اعتبار أهم مقوم لهذا التاريخ علاقة الرسالتين المحرفتين بالرسالتين الاصلين ومنزلة ابراهيم بين الاوليين والاخيرتين ودلالة العودة إليه في ذاتها ثم في تحديد طبيعة الخطاب القرآني الذي يغلب عليه السؤال المعرفي الوجودي الكوني.

٢٥- وليكن المثال تصور هيجل لعلاقة تاريخ الفلسفة بتاريخ الدين كما يحدده في فينومينولوجيا الروح وفي محاضرات فلسفة الدين ومحاضرات تاريخ الفلسفة ومحاضرات فلسفة التاريخ والمبادئ الاساسية لفلسفة الحق.

٢٦- الطور الاوسط بين الطورين الأولين والطورين الأخيرين هو علم الكلام الاسلامي. وعلينا أن نثبت أمرين حتى يتبين للقارئ المقصود بالطور الأوسط بين مرحلتين مضاعفتين.

فما قبل علم الكلام الاسلامي يمكن حصره في مرحلتين أولاهما تقدمت على تعميم الحضارة الفلسفية اليونانية على المشرق بفضل الغزو المقدوني والثانية ما ولي ذلك إلى نزول القرآن الكريم ونشأة الكلام المستمد منه قياسا عليه دون البلوغ إلى مستواه. وما بعد علم الكلام الاسلامي يمكن كذلك حصره في مرحلتين ما قبل الاصلاح ومابعده. فما قبل الاصلاح كان محاولات للتصدي للحضارة الاسلامية وما بعده يمكن اعتباره استئنافا للدين المسيحي من منظور شبيه بالمنظور الاسلامي ولكن مع تفوق نقدي وفكري يحصل دائما عند من يؤسس على مرحلة بتجاوزها. وعلينا الآن أن ندرس خصائص المرحلة الوسطى: كما عرفها ابن خلدون في تاريخه لعلم الكلام. فعنده أن علم الكلام انتهى إلى الامتزاج التام مع الفلسفة بعد الرازي وعنده أن مهمة الكلام الدفاعي انتهت بحيث إذا جمعنا بين المقولتين يصبح الكلام الوحيد المتبقى هو الكلام الفلسفي فلم يعد أي معنى للتمييز بين فلاسفة الاسلام جميعهم ومتكلميه المتأخرين. ورغم أن الكلام الاسلامي قد تأثر بالكلام اليهودي والمسيحي المتقدمين على نشأته فإن الكلام اليهودي والمسيحي المتأخرين على الاسلام واضحا التأثر بالكلام الاسلامي المتفلسف. ويكفي دليلا على ذلك كتاب دليل الحائرين الذي اعتبر ابن تيميه صاحبه غزالي اليهودي وكل كتابات القديس طوما الاكويني ودانس سكوت المتأثرين شديد التأثر بابن سينا والغزالي وابن رشد.

٢٧- الطوران الأولان هما طور الفلسفة اليونانية القديمة من بدايتها إلى تكون الافلاطونية المحدثة ومنها إلى نزول القرآن.

٢٨- الطوران الأخيران هما: علم الكلام المسيحي المتقدم على الاصلاح الذي تحققت صيغته الفلسفية في الكنطية ثم ما بعد ذلك وخاصة المثالية الالمانية وما نتج عنها من ايديولوجيات شمولية وأخص بالذكر منها أربعة كلها بنت التنوير ورد الفعل عليه في الرومانسية والمثالية الالمانية: الفاشية والنازية والاشتراكية والرأسمالية.

٢٩- فالإنسوية التي تعتبر غاية التاريخ في المادية الجدلية هي عينها وإن بقول رمزي نظرية تسخير الكون للانسان واستخلافه فيه مخصوم منها القدسية والدلالات الروحية.

٣٠- وينبغي أن نعترف بأن ردة الفعل هذه كانت مثمرة حقا لانها كانت أكثر وعيا بشروط التخلص الموجب من المؤسسة الدينية من دون الحذف المبدئي سدا للذرائع

والابقاء الواقعي في أشكال متنكرة تحافظ على كل مصادر الفساد التي من اجلها وقع الحذف المبدئي. ولنشرح المقصود: فالنقد المحتج في الاصلاح المسيحي لم يلغ الكنيسة بل ألغى سلطانها ونظم وجودها وعلاقتها بالدولة. لكن المسلمين ألغوا الكنيسة البغاء كاملا دون أن يدركوا ضرورة وجود مؤسسة دينية بالشروط التي حددها القرآن. فكان هذا الحل غير المحلل عقليا علة في عودة ما هو أفسد حتى من المؤسسة الكنسية قصدت المرجعية الشيعية وسلطة الفقهاء السنية: فهاتان السلطتان أفسد حتى من الكنيسة لأنهما تستمدان سلطانهما الوحيد من شروط لا تؤدي إلا إلى انحطاط الأمة. ولعل أهم هذه الشروط وأخطرها هو تعميم الجهل وجعل الشعب عامة تقاد من خارج: فلكي يكون للفقيه والمرجع السلطان الذي يريد لا بد من تعميم الجهل من حوله وإلا فإنه لا معنى للوظيفة التي يريد أن يجعلها ضرورية لحياة المؤمنين بمعنيي التوسط بين المؤمن وربه وبين المواطن ومن صاروا يسمونه بولي الامر دون أن يوليه أحد لكأن ولاية الامر يمكن ان تكون مشروعة من دون أن تستمد من صاحب الامر الذي وصفهم القرآن الكريم بكونه شورى بين المؤمنين.

٣١- أشار هانية Heine إشارة بليغة إلى هذا المعنى في تاريخه للرومانسية وتعليقه على التقابل بين المسيحية الكاثوليكية وحركة الاصلاح بالقياس إلى قيم الاسلام ومؤلفات جوته في تبرئية قيم الحياة الدنيا.

٣٢- لكن هذا الربط الذي هو مبدئي في الاسلام كان ثمرة الظرف في الاصلاح المسيحي لكونه نتج عن تأييد أصحاب السلطة السياسية الثورة على السلطة الدينية التي كان تهيمن في العصور الوسطى. فالتحالف المعلوم بين لوثر وولي العهد في القيصرية الالمانية هي التي جعلت حركة لوثر ضد الكنيسة تؤتي أكلها. لكن العلاقة المبدئية في الاسلام جعلت تكوين الدولة مساوقا لصوغ الرسالة بل إن صوغ الرسالة كان أحد أبعاد المشروع السياسي المتمثل في التطبيق الفعلي لنظرية التدافع من أجل تحقيق القيم في التاريخ. فلا يمكن تصور الدعوة الدينية من دون المشروع السياسي والدولة التي تحقق مؤسسات الدعوة بمعناها الاسلامي: سلطة سياسية فوق الشرائع المتعددة رغم كونها تقول بوحدة العقيدة التي ينبغي أن تكوة كونية بالضرورة لكونها عقيدة الوحدانية الفطرية أو

الاسلام الفطري. لذلك فكل محاولات المقارنة بين المسيحية والاسلام لا يمكن أن تكون ذات فائدة بسبب هذا الفارق الجوهري الذي أشار إليه ابن خلدون عند التمييز بين الخلافة والبابوية والكوهنية:" والملة الاسلامية لما كان الجهاد فيها مشروعا لعموم الدعوة وحمل الكافة على دين الاسلام طوعا أو كرها اتخذت فيها الخلافة والملك لتوجه الشوكة من القائمين بها إليهما معا. أما ما سوى الملة الاسلامية فلم تكن دعوتهم عامة ولا الجهاد عندهم مشروعا إلا في المدافعة فقط فصار القائم بأمر الدين فيها لا يعنيه شيء من سياسة الملك وإنما وقع الملك لمن وقع (له) منهم بالعرض ولامر غير ديني وهو ما اقتضته لهم العصبية لما فيها من الطلب والملك بالطبع لما قدمناه لانهم غير مكلفين بالتغلب على الامم كما في الملة الاسلامية وإنما هم مطلوبون باقامة دينهم في خاصتهم" (المقدمة ص. ١٩٦٧ ص.٤٠٨).

٣٣- والمعلوم أن الآية ٢٥٦ من البقرة قرنت الايمان بالله بالكفر بالطاغوت معتبرة ذلك تبينا للرشد من الغي واستمساكا بالعروة الوثقى أي بالاسلام.

٣٤- البقرة ٢٥٦.

٣٥- الأديان المرجأة أصنحابها الحج ١٧: "إن الذين آمنوا والدين هادوا والصابئين والنصارى والمجوس والذين أشركوا إن الله يفصل بينهم يوم القيامة".

٣٦- الاديان الاربعة المبرأة أصحابها بالاضافة إلى الاسلام طبعا تبرئية تامة أو ارجائية (بشرط الايمان والعمل الصالح): البقرة ٦٢ والمائدة ٦٩.

٣٧- انظر ابن خلدون المقدمة فصلي علم الكلام والتوحيد من الباب السادس.

٣٨- فكرنا الحالي عاود الكرة فقطع نفس المراحل ولكن بصورة أكثر صراحة مع المر بها مرا سريعا والقفز على ما لم يعد متاحا له منها. فلم يعد فلاسفة عصرنا منجمين ولا أطباء. ولم يعد متكلمو عصرنا نحاة ولا أدباء. فأولئك ليس لهم علم بطليموس ولا فن جالينوس. أما هؤلاء فأين هم من فصاحة واصل وأغلب قادتهم ينتصر في الفهاهة على باقل إذا أخرجته عن الثرثرة حول المنهجيات ونقد الاسلاميات تكرارا لمبتذلات المستشرقين وتشفيات المبشرين دون فرقان عقل يشرئب إلى الآفاق ولا وجدان دين يغوص إلى الأعماق!

٣٩- العدول عن استعمال المعجزات لاثبات النبوة يعلله النص القرآني بأمرين أولهما هو عدم جدواه كما تثبت تجارب الماضي في تكذيب الانبياء رغم المعجزات والثاني وهو الأوضح أمره تعالي نبيه بالقول ردا على المعاجزات:"...قل سبحان ربي هل كنت إلا بشرا رسولا" (الاسراء ٩٣).

٤٠- المائدة ٤٨.

٤١- وقل أن تجد عالما من علماء الدين المسلمين لا يصرح بهذه الحقيقة المتعلقة بوحدة الدين وتعدد الشرائع. ولعل شيخ الاسلام ابن تيمية قد ذهب بالامر إلى حد التمييز الصريح بين القرآن المكي والقرآن المدني بهذا المعيار معتبرا الأول متعلقا بالدين الواحد خاصة والثاني متعلقا بالشرائع المختلفة خاصة دون أن يخلو احدهما مما يغلب على آخرهما.

٤٢- الكلام المسيحي لا يميز بين المسألتين المتميزتين في الكلام الاسلامي لانهما تعودان إلى مسألة واحدة هي مسألة التثليث. لذلك فهم لا يرون نوعي التحريف العقدي والشرعي أو التأليه الوجودي (طبيعة الانسان وينتج عنه نسبة معايير العلم إليه) والتأليه القيمي (تشريع الانسان وينتج عنه نسبة معايير العمل إليه. ونحن نعتذر للقارئ غير المختص لاستعمالنا مصطلحات خرجت من التداول العادي لموت التقاليد التعليمية الفنية في مؤسساتنا الجامعية ذات التحديث الطلائي.

٤٣- وهذا هو أصل الصراع العقدي بفروعه الخمسة بين الاسلام والمسيحية. والغربيون فيها جميعا مسيحيون إلى الاذقان وخاصة من كان منهم علمانيا كما نبين وكما يمكن أن ندعم ذلك بشهادة هيدجر الذي يفهم حضارة الغرب أفضل من أي مسلم مهما كان متشربا للحضارة الغربية (انظر هذه الشهادة في كتابنا الشعر المطلق): ١- منزلة كلام الله ٢- ومنزلة الانسان ٣- وأثر المنزلة الأولى في المنزلة الثانية أو منزلة المتعاليات في التاريخ ٤- وأثر المنزلة الثانية في المنزلة الأولى أو أثر التاريخ في المتعاليات ٥- وأخيرا أصل كل هذه المسائل هو الصراع بين التوحيد المسيحي بين كلمة الله والانسان (وهو جوهر التحريف كما هو بين من سورة آل عمران) والتمييز الاسلامي بينهما. فالانسان ليس كلمة الله بل بعض المخاطب بها خلال توجهها إلى كل الكائنات.

٤٤- وفيه احالة إلى خلق عيسى بأسلوب داحض لان القرآن اعتبر خلق عيسى من جنس خلق آدم ودونه اعجازا لانعدام الجنسين في آدم ووجود أحدهما في عيسى. فلا بد أن يكون النفخ في التراب لخلق آدم أكبر أثرا من النفخ في فرج مريم لخلق عيسى. ومعنى ذلك أن الله لو كان أبا لاحد لكان الأولى أن يكون أبا لآدم. ثم إن الحاجة إلى الشفيع من الخطئية منعدمة من منظور الاسلام لأن الخطيئة جبت بعد أن تاب آدم وعفى الله عنه ثم اجتباه. لذلك فرسالة عيسى جعلوها تحريفا لرسالة آدم: آدم برأ الجنس وأغنى الناس عن الشفيع وعيسى صيروه محرما الجنس على حوارييه ومعيد الحاجة إلى الشفيع.

٤٥- انظر شيلنج F.W.J. Schelling, *Ueber das Wesen der menschlichen Freiheit*, Saemmlichen Werke, hg. v. K.F. A. Schelling, Bd. VII, Stuttgart/Augsburg ١٩٦٠ s. ٣٣١-٤١٦.

٤٦- وهذا التمييز الصرفي بمجرده يغني عن الحل الزائف الذي لجأ إليه الفكر الاشعري مع الدحض المفحم لنفاة الخلق والقدم ومثبتيهما في نفس الوقت لتحيل أدلتهما التي تتكلم عن شيئين مختلقين تمام الاختلاف وكأنهما شيء واحد. فلا حاجة للتمييز بين الكلام النفسي والكلام اللفظي لان القرآن مثلا كله من أفعال الله بمعناه ولفظه. فلا يمكن نسبة بعده المعنوي إلى الله وبعده اللفظي إلى البشر من حيث هو فعل فيكون الله متكلما بالمعاني من دون الالفاظ. فذلك يضاهي قولنا بأنه خالق لمثل العالم دون أعيانها المادية التي هي العالم الطبيعي الذي ندركه بمداركنا. لكن كلام الله مثل خلق الله وكل صفات الافعال لها مفعولات تعد أثرا لفعلها. فهل آثار افعال الله مثل أفعاله؟ أفعاله غير مخلوقة بل هي صفات فعلية ومفعولاته مخلوقة لانها كائنات محدثه تنتج عن أفعاله تماما كما هو شأن كل الموجودات في العالم. وهذا الحل يحررنا من تشقيقات علم الكلام القديم ويغنينا عن كل محاولات الرد عليها دون التطرق إلى ما يفرض حلولها للتسليم مثلا بدوران الاشكال حول نفس الامر في حالتي فعل الكلام ومفعول الكلام أو فعل الخلق ومفعول الخلق وكلاهما يقصد بالمصدر كلام أو الخلق. وإذن فالاشكال كله اشكال صرفي علته أن العربية تستعمل المصدر للدلالة على الامرين. فيكون فكر المجادل في

المسألة منزلقا من أحد المعنيين إلى الآخر من حيث لا يدري: وتلك هي أغاليط مثبتي المخلوقية والقدم ونفاتها في الحالتين.

٤٧- حللنا بعض مزاعم هيجل لكننا نعجب من أنه يتجاهل أن أصل الخلاف بين المعتزلة والفرق السنية يدور حول التعطيل. ولو صح ما يقوله هيجل عن الاسلام لكان الاسلام مقصورا على التصور الاعتزالي والباطني.

٤٨- وتراخي الفعل عن الكلام من أشد الاشياء مذمومية في القرآن الكريم. فهو العلامة الفارقة بين الايمان الصادق والنفاق وبين الفن المبدع والغواية (الشعراء).

٤٩- التعليل العام بنظرية الجوهيم مع استثناء البعض برمز رد الأمانة.

٥٠- العلامة المميزة للتحريف وهي النفاق العام رمزا إليه بالايمان الكاذبة أو بما نسميه اليوم ازدواج المعايير حيث تتوقف القيم في الحدود التي أشرنا إليها في التحليل السابق.

٥١- تحريف كتاب الله تحريفا ماديا بالزيادة والنقصان.

٥٢- تبرئة عيسى عليه السلام من التحريف وبيان طبيعة التحريف الوجودي والقيمي برمزي تعليم الكتاب ودراسة الوجود.

٥٣- وظيفة الاسلام الإصلاحية أو إن شئنا جمعه بين العرض الفينومنولوجي لعلاقة الانسان بالوجود ثم اعادته للعلاقة الانطولوجية التي تجعل الشهود أصلا والجحود نسيانا للاصل ما يجعل الرسالة الخاتمة بالضرورة اصلاحا وتصحيحا للتحريفات السابقة. والآيات من آل عمران ٧٥-٨٠.

٥٤- تعريف الذات الالهية وصفاتها الذاتية والاضافية وتحديد الذات البشرية علما (ولا يحيطون) وعملا (يشفع) من المنظور الالهي ومن المنظور الانساني للحاجة إلى رموز قابلة للفهم تسمح برؤية المعنى جيئة وذهابا بين المنظور الأول والمنظور الثاني.

٥٥- البداية هي تبين الرشد من الغي يجعل الايمان حرا بلا اكراه خبرا (هو لا يكون إلا كذلك بذاته) وانشاء (نهي المسلمين عن محاولة الاكراه) وتلك هي وظيفة الرسالة الخاتمة. والنهاية هي الاستمساك بالعروة الوثقى التي هي الرسالة الخاتمة أو القرآن الكريم. والنقلة في مستواها الفنيومينولوجي هي التحرر من الطاغوت أو الكفر به للوصول

إلى اللاهوت أو الايمان بالله. أما في مستواها الانطولوجي فأصل التحرر هو تبين الرشد من الغي أي تقدم فطرة الشهود على نسيانها أو الجحود. والآيتان من سورة البقرة ٢٥٥-٢٥٦.

٥٦- والغريب أن هذه المطابقة هي عين ما يقول به هيجل. فهو يعتبر الدين الاسلامي دين العقل الميتافزيقي المجرد الذي يحصر الوجود حاصرا كل الاسلام في آراء احدى فرقه أي الجهمية وغايتها الباطنية كما هو بين من عرضه لتاريخ الفلسفة الاسلامية التي لا يعتبر ممثلا لها إلا هذا النوع من الكلام لانه يعود بها إلى الواحد الشرقي المجرد. ولما كنت لا أتصور أحدا من أوائل المصلحين قرأ هيجل أو فهمه حتى لو تصورناه قرأه فإن الفرضية المعقولة الوحيدة هي نسبة التطابق إلى أن المصلحين كانوا ميالين إلى الحل الاعتزالي الجهمي وغايته الباطنية التي تعتبر الدين مجرد ايديولوجيا سياسية لسوق الجماهير سوق معبد البعير !

٥٧- انظر ابن خلدون المقدمة دار الكتاب اللبناني بيروت ط.٣ في ١٩٦٧. صز ٢٢٢.

٥٨- انظر ابن خلدون المقدمة، ص. ١٠٤٢-١٠٤٣

٥٩- من عجائب الدهر أنك تسمع البعض يقيس تلاعب بعض المستعمرين بهم في مناوراته مع منافسيه من المستعمرين على بلادهم يقيسون ذلك بهجرة الرسول وأصحابه. شتان بين الثرى والثريا. فالهجرة كانت في توجهها إلى الخارج حملة اعلامية وفي توجهها إلى المدينة تأسيس دولة الاسلام. هذا فضلا عن كون القصة نفسها تبدو غير قابلة للتصديق على الاقل بالشكل الذي تقص به. فليت شعري كيف يكون النجاشي قادرا على فهم الآيات التي قرئت عليه في مريم ولا تجد اليوم من حكام العرب من هو قادر على فهم الخطيب الذي تكلم في حضرته إلى الحد الموصوف في القصة فضلا عن تذوق فصاحته والاستمتاع بها؟ أما اللجوء السياسي المزعوم فهو قبول اختياري لدور الدمية في مخططات المستعمر من أجل طموح سياسي وهو في أفضل الحالات عند من يمكن تنزيههم عن العمالة بحث عن راحة شخصية لاغير. فلا أتصور فرنسا تقبل بالعروة الوثقى لو لم تكن تؤدي وظيفة في تنافسها مع انجلترا على مصر وباقي الوطن العربي. والامر الآن لم يعد محتاجا للتدليل: يكفي السماع لتلفزة المستقبل في لندن. وهي ليست شاذة إلا بكون

أصحابها بلغت بهم الوقاحة إلى حد عدم اخفاء طبيعة دورهم في العمالة للداخل والخارج على حد سواء.

٦٠- لذلك فليس بالصدفة أن تكون كل الحركات الاسلامية ذات تنظيم عسكري وفاشي وأن يكون كل ما وصل منها إلى الحكم وصل إليه بالعنف وبالانقلاب العسكري. وذلك بين في حالتي الشيعة والسنة ولا حاجة لمزيد التوضيح.

٦١- قد يفهم المتعجل أن ذلك دعوة للتصوف. ولن يقول ذلك إلا من لم يفهم أهمية نفي السلطان الروحي والاستغناء عن خرق العادات للدلالة على صدق الرسالة وختم الوحي حتى لا يزعم أحد أن له علما لدنيا غير العلم الممكن لكل البشر. لذلك فكل من يتصورنا نرى الحل في المهرب الصوفي يجهل حقيقة التصوف وتاريخه على الأقل عندنا. فتاريخيا ليس التصوف عندنا بأقل ارغاما خارجيا من الفقه. الفرق الوحيد أن الفقه يستعمل الوسائل المادية للارغام والتصوف يستعمل الوسائل الرمزية لارغام اعتى. كل التخريف الصوفي حول الكرامات والوساطة ليس إلا وسيلة رمزية لافقاد الامة عقلها وتحويلها إلى دمى تساق من الخارج من قبل أصحاب الكرامات والخوارق والوسطاء. لذلك فضرر سلطان الفقهاء هين بالقياس إلى ضرر سلطان المتصوفة. إنهم جوهر السلطان الروحي الذي أفسد الاسلام وأعاده إلى ما جاء ثورة عليه. بل إن الفقهاء لم يركنوا إلى هذا النوع من الفساد إلا بسبب التنافس مع المتصوفة على سوق الجماعة بعد أن صيروها عامة.

أما التصوف فطبيعته أنه بمجرد تجاوزها مرحلة مجاهدة التقوى والاستقامة (وهما درجات التدين الصادق) يتحول إلى ذروة النفاق الساعي إلى ادعاء علم مستحيل وتصرف في الاكوان اكثر استحالة (وهما درجتا التدين الكاذب أو التصوف المذموم) فيكون بين خليتين: إما غر مخادع لنفسه أو ابليس ماكر يخادع الناس. ولا يمكن أن يكون المتصوف جاهلا بامتناع هذا العلم الذي يدعيه. فهو إن لم يعلمه من نص القرآن فلا أقل من أن يكون قد علمه من محاولة تحقيق ثمراته: فأقصى ما وجدته في كتاباتهم هو ـ كما أثبت ذلك ابن خلدون بعد الغزالي الذي لسوء الحظ عاد فوقع في نفس الاخطاء ـ مبتذلات الفكر الفلسفي في الافلاطونية المحدثة وبعض ما نتج عنها وعن الفكر التنجيمي التي من جنس أسرار المصريين. من هنا نفهم أهمية نفي السلطان الروحي والاستغناء عن خرق العادات

للدلالة على صدق الرسالة وختم الوحي حتى لا يزعم أحد أن له علما لدنيا غير العلم الممكن لكل البشر.

٦٢- G.W.F. Hegel, *Vorlesungen ueber die Philosophie der Weltgeschichte*, G.Lasson, PB, Leipzig Verlag von Felix Meiner, ١٩٢٠, s.١١٢:“ Die Religion unterscheidet sich danach wesentlich, ob ihr Prinzip so ist, dass alles, was zum Begriff des Geistes gehoert, im religioesen Prinzip ausgeglichen ist, sein eigenes bestimmtes Prinzip erlangt hat. Wird der Geist nicht in seiner wahrhaften Tiefe gefasst, so gibt es, wie erwaehnt, Seiten im Leben eines Volkers, wo es unvernuenftig, seiner Willkuer preisgegeben ist oder auf irgend eine Weise sich unfrei verhaelt....So auch bei der Mohammedanischen Religion. Der Fanatismus derselben hat ihre Bekenner getrieben, die Welt zu erobern, ist aber dazu unfaehig, dass ein Staat sich zu einem gegliederten, organischen Statsleben, einer gesetzlichen Ordnung fuer die Freiheit bilde“.

٦٣- يؤسس ابن خلدون نظرية الانسان كلها على مفهوم حب التأله والاستخلاف. انظر في ذلك كثيرا من محاولاتنا وخاصة كتاب الاجتماع النظري الخلدوني والتاريخ العربي المعاصر الدار العربية للكتاب تونس ١٩٨٥ وكتاب محاولة في العلاقة بين السلطان الروحي والسلطان الزماني من خلال شفاء السائل لابن خلدون الدار العربية للكتاب تونس ١٩٩١.

٦٤- أنظر كيف يعرف القاضي عبد الجبار الصفات المستحقة للذات الالهية بذاتها فيقول:" فعند شيخنا أبي علي أنه تعالي يستحق الصفات الاربع التي هي كونه قادرا عالما حيا موجودا لذاته. وعند شيخنا أبي هاشم يستحقها لما هوعليه في ذاته. وقال أبو الهذيل إنه تعالى علام بعلم هو هو وأراد به ما ذكره الشيخ أبو علي إلا أنه لم تتلخص له العبارة ألا ترى أن من يقول: إن الله تعالى عالم بعلم لاي قول إن العلم هو ذاته تعالى. فأما عند سليمان بن جرير وغيره من الصفاتية فإنه تعالى يستحق هذه الصفات لمعان لا توصف بالوجود ولا بالعدم ولا بالحدوث ولا بالقدم. وعند هشام بن الحكم إنه تعالى عالم بعلم

محدث. وعند الكلابية إنه تعالى يستحق الصفات لمعان أزلية وأراد بالازلي القديم إلا أنه لما رأى المسلمين متفقين على أنه لا قديم مع الله لم يتجاسر على اطلاق القول بذلك. ثم نبغ الاشعري وأطلق القول بأنه تعالى يستحق هذه الصفات لمعان قديمة لوقاحته وقلة مبالالته بالاسلام والمسلمين" الأصول الخمسة تحقيق الدكتور. عبد الكريم عثمان مكتبة وهبة الطبعة الاولى القاهرة ١٩٦٥ ص. ١٨٢-١٨٣.

٦٥- قد يتصور البعض أن موت حب المال من المحال. لكننا لا نفهم بحب المال ما ينتج عن السلب والنهب فهذ ليس حبا للمال بل كراهية للعمل ما نقصده هو حب الملكية الناتجة عن العمل. وذلك هو قصد ابن خلدون من المقابلة بين المال الناتج عن الجاه أو استغلال السلطة والمال الناتج عن العمل المنتج. وبهذا المعنى فإنه قلما تجد مسلما يفهم أن لذة المال ليس في كونه حاصلا بل في تحصيله: هو لذة لانه ثمرة عمل. إنه يستمد لذته من كونه ثمرة جهد من كونه أداة تحصيل ثمرات تكون لذيذة بتلك اللذة إذ لذته هي أساسا لذة الشعور بالقدرة المحصلة للمال والقدرة المستفيدة ما يمكن أن يحصل به. أما إذا كان موروثا (وعادة من دون ان يكون المورث صاحب جهد) أو مغتصب فإنه ليس مالا بل ثمرة عنف وأداة عنف ناتجتين عن الحرابة التي صارت الحكم الغالب لأن المحترب هو الدولة نفسها. لذلك فإن هوس الهيام بالسياسة بين المسلمين لا يمكن تفسيره بالحرص على الشأن العام فهذا أدنى هموم من يبحث عن المال الذي من هذا الجنس بل لأن السياسة باتت السبيل الاقرب للنهب والسلب.

٦٦- أكره الأشياء عند المسلمين الآن هو السؤال النظري. وكل من حاوله يصبح من المنبوذين من الجميع حكما ومعاركة وخاصة من سوفسطائي العصر من دون علم السوفسطائيين المنطقي واللساني ولا فنهم الخطابي والجدالي قصدت فضلات الاحزاب التي سيطرت على الصحافة في الداخل وفي المهجر وعلى كل ما يسمى منظمات اسلامية أو عربية.

٦٧- **Idem, s.٢٤٣-٤:**" Es ist also die Geistigkeit und die geistige Versoehnung, die aufgegangen ist; und diese geistige Versoehnung ist das Prinzip der vierten Gestalt. Der Geist ist zu dem Bewusstsein gekommen,

dass der Geist das Wahrhafte ist. Sofern das Bewusstsein so beharrt, so ist hier fuer den Gedanken. Diese fierte Gestalt ist notwendig selbst gedoppelt: der Geist als Bewusstsein einer innerlichen Welt, der Geist, der gewusst wird als Wesen, als das Bewusstsein des Hoechsten durch den Gedanken, das Wollen des Geistes ist einerseits selbst wieder abstrakt und beharrend in der Abstraktion des Geistigen. Insofern das Bewusstsein se beharrt, so ist die Weltlichkeit einhergeht; sie ist damit verbunden, dass das Weltliche nicht ins Geistige einschlaegt, dass es nicht zu einer vernuenftigen Organization im Bewusstsein kommt. Dies macht die Mohammedanische Welt aus, die hoechste Verklaerung des orientalischen Prinzips, die hoechste Anschauung des Eine. Sie ist zwar spaeteren Ursprungs als das Christentum; aber dass dieses eine Weltgestalt wurde, ist die Arbeit langer Jahrhunderte gewesen und erst durch Karl den Grossen vollbracht worden. Dass dagegen der Mohammedanismus Weltreich wurde, ist wegen der Abstraktion des Prinzips schnell gegangen; es ist ein frueheres Weltregiment als das christilichen."

٦٨- وذلك هو مضمون تفسيره لمحاورة طيماوس الافلاطونية بوصف ذلك مطابقا لجوهر نظرية الوجود المسيحية.

٦٩- أنظر: Hegel, Vorlesungen ueber die Philosophie der Geschichte, IV, Teil ١.Abs,٢ Kap. S.٤٢٨-٤٢٩ (Werke, ١٢, stw. ٦١٢).

...kurz, waerend das Abendland anfaengt, sich in Zuffaelligkeit, verwicklung und Partikularitaet hinzuhausen so musste die entgengengesetzte Richtung in der Welt zur Integration des Ganzen auftreten, und das geshah in der *Revolution des Orients*, welche alle

Patikularitaet und Abhaengigkeit zerschlug und das Gemuet vollkommen aukalere und reignigte, indem sie nur den abstract Einen zum absoluten Gegenstade und ebenso das reine subjective Bewusstsein, das Wissen nur dieses Einen zu einzigen Zwecke der Wirklichkeit-das Verhaeltnisslose zuem Verhaeltnis der Existenz-machte"

٧٠- أقصد ارنست رنان في كتابه عن ابن رشد والرشدية اللاتينية الذي هو المصدر الرئيس لكل أوهام من يسمون بالرشدية العربية بما في ذلك التفسير العرقي التحقيري لكل الفكر الاسلامي الذي لا يتفق مع هذه الرشدية المزعومة. ذلك أن أرنست رنان من الاجيال الفرنسية الاولى التي تتلمذت على هيجل دانت بنظرية روح الشعب الذي انقلب التدريج إلى تمييز عنصري بين الامم والحضارات. فمعيار ابن رشد المزعوم- وهو في الحقيقة معيار لتصنيف ضروب الاقناع في المنطق الارسطي- أصبح بعصى سحرية معيارا لتصنيف ضروب المعرفة فبات البيان دون العرفان والعرفان دون البرهان. وطبعا فهذا دليل على عدم التمييز بين ضروب الاقناع وضروب المعرفة (أي إن المرء يمكن أن يستعمل اسلوب الاقناع الخطابي في توصيل الحقائق الرياضية ويمكن أن يستعمل الاسلوب البرهاني في الكلام عن أي نوع من الحقائق إذا قبل بأن يعتبر فرضيات الانطلاق في كلامه مسلمات) فإن المقابلة من أصلحا على غير دراية بمدلول البرهان الارسطي وشروطه بحيث لو علمها صاحبها لاقشعر بدنه مما يقول وخاصة في عصرنا بعد أن تغيرت نظرية المعرفة ونظرية الدليل العلمي.

فلا أحد اليوم يقول بالحقائق الاولية. بل الجميع يعتبر المبادئ مسلمات. ولا برهان أرسطي من دون الحقائق الاولية لأن أرسطو لم يكن يعتبر الدليل العلمي فرضيا استنتاجيا بل هو يعتبره صورة مطابقة لحقائق الوجود التي يصل اليها العقل مباشرة في حدس المبادئ الاولية (انظر التحليلات الأواخر الفصل التاسع عشر من المقالة الثانية الخاصة بالحد). ثم إن الثورة اللسانية والمنطقية تثبت الآن أن كل اللغات الاصطناعية دون اللغة الطبيعية تعقيدا وقدرة على التعبير. فإذا كان البيان هو الاسلوب الذي من أجله رفض علماء الاسلام حصر الكلام في الخبري ذي الشكل المنطقي بالمعنى الارسطي فإنهم يكونون قد

سبقوا ما يسمى بنقد المركزية المنطقية بألف سنة. لكن ماذا تريد بعد أن أصبح الخرفون عند العرب فلاسفة؟

٧١- أنظر هيجل: " G.W.F. Hegel, *Vorlesungen ueber die Philosophie der Weltgeschichte*, G.Lasson, PB, Leipzig Verlag von Felix Meiner, ١٩٢٠, s.١١٢:“ Die Religion unterscheidet sich danach wesentlich, ob ihr Prinzip so ist, dass alles, was zum Begriff des Geistes gehoert, im religioesen Prinzip ausgeglichen ist, sein eigenes bestimmtes Prinzip erlangt hat. Wird der Geist nicht in seiner wahrhaften Tiefe gefasst, so gibt es, wie erwaehnt, Seiten im Leben eines Volkes, wo es unvernuenftig, seiner Willkuer preisgegeben ist oder auf irgend eine Weise sich unfrei verhaelt....So auch bei der Mohammedanischen Religion. Der Fanatismus derselben hat ihre Bekenner getrieben, die Welt zu erobern, ist aber dazu unfaehig, dass ein Staat sich zu einem gegliederten, organischen Statsleben, einer gesetzlichen Ordnung fuer die Freiheit bilde“.

٧٢- انظر هيجل: G.W.F. Hegel, Vorlesungen überr die Philosophie der Geschichte, Werke, ١٢ stw, n°٦١٢, s.٤٣٤:“ Gegenwärtig nach Asien und Afrika zurückgedrängt und nur in einem Winkel Europas durch die Eifersucht der christlichen Mächte geduldet, ist der Islam schon lägnst von dem Boden der Weltgeschichte verschwunden und in orientalische Gemächlichkeit und Ruhe zurückgetreten.“

٧٣- أفضل من يمثل هذا الاتجاه هو شيخ الاسلام ابن تيمية كما يتبين من معاركه ضد نظريات الكلام والفلسفة والتصوف نظرياتها التي يعتبرها جميعا انحرافات عن العقيدة الصحيحية من منظور السنة والجماعة.

٧٤- أفضل من يمثل هذا الاتجاه هو العلامة ابن خلدون وخاصة في القسم الثاني من الباب الاول حيث يدرس الظاهرات الدينية عامة ومنها كل ما يعد من المدخل السابق خروجا عن الدين أو تحريفا للاديان الصحيحية بالمعنى الكلامي.

٧٥- وهو ما يناسب أنواع الخطاب الاربعة: الفلسفي (القرآن المكي خاصة) والكلامي (القرآن المدني خاصة) والصوفي (الحديث القدسي خاصة) والفقهي (الحديث العادي خاصة). والنواة هي التاريخ بمستوييه: من حيث حدث يفعل خلال تحقيق الرسالة ومن حيث هو معنى يدرك في القص القرآني. واستعمالنا ل"خاصة" في الحالات الاربع يعني أن الخطابات وما يمثلها في النص لا تستثني بعضها البعض بل كلها له هذه الوجوه وما نشير إليه هو الغالب عليها فحسب.

٧٦-كل الأدلة السلبية المستعملة لنفي الوجود الالهي في هذه النزعة لم تأت بجديد لان أصحابها غير مطلعين جيد الاطلاع على الفكر الكلامي الاسلامي والمسيحي وغيرهما من الكلام فضلا عن عدم تدبرهم للقرآن الكريم. وكل الادلة الايجابية لاثبات البديل قصدت الضرورة والصدفة أو الدهرية ضعيفة بحد لا يكاد يصدقه مطلع على الفكر الفلسفي والعلمي. وقد كفاني الاخ الفاضل طه عبد الرحمن (لا أقصد الشيخ المغربي بل مفكر عربي آخر لم يسعفني الحظ فأتعرف عليه) بالرد الشافي عليها ردا يبين أن الفكر الاسلامي اليوم قلب العلاقة التي كان يعاني منها عندما ترك الاستعمار مستعمراته لنوابه من العلمانيين. فقد كانوا يمثلون الثقافة الحديثة وكان الفكر الديني يمثل الثقافة التقليدية إن لم يكن غائصا إلى الأذقان في الجهل والأمية. لكن العلاقة اليوم انقلبت. فقد سقطوا في سطحيات الثقافة الصحفية والايديولوجيا واضطرنا التاريخ إلى استئناف الفعل الفكري من الاعماق: الفكر الديني اليوم (القصد الذي من جنس ردود هذا الشاب) هو الفكر الحديث الحقيقي بل هو الفكر وكفى ! ويكفي أن تقارن النخب الحاكمة والنخب المعارضة: فالنخب الاسلامية المعارضة أو الحاكمة (غير التقليدية) أغلبها من المتعلمين والنخب العلمانية الحاكمة أو المعارضة (تقليدية كانت أو ما بعد الحديث منها) أغلبها من الأميين.

ولا أريد أن أضيف إلى الادلة الشافية التي استعملها الاخ طه عبد الرحمن إلا ملاحظتين تدعمان استدلاله، ألاهما تاريخية وتتعلق بالعلاج الارسطي والثانية فلسفية

وتتعلق بازدواج الخلايا الثلاث التي بنى عليها حله. فأرسطو عالج المسألة في مستويين قبل أن يصوغها منطقيا في مسألتي الحقائق الاولية مخرجا من خليتي التسلسل والدور في المقالة الاولى من التحليلات الاواخر. فأما الاول فهو ميتافزيقي رياضي خالص وذلك ما يستعمله في دحض حجج زينون الايلي وفيه بين أرسطو فلسفيا ما توصل إليه جودال رياضيا أعني عدم الاكتمال في كل استدلال وعدم تمام النسقية في كل علم. وأما الثاني فهو ميتافيزيقي فيزيقي وذلك مااستعمله أرسطو في الكلام على الحصول الفعلي للظاهرات الطبيعية حصولها الفعلي الذي يقتضي ضرورة أن تكون سلسلة العلل كلها بالفعل (وهذا هو بيت القصيد في المسألة). ومن ثم فلا بد أن تكون العلل متناهية أو دورية ويمتنع أن تكون متسلسلة إلا إذا كانت بالقوة. لذلك فاللاتناهي نوعان: الذي بالفعل مستحيل إلا دوريا والذي بالقوة يمكن أن يكون متسلسلا. ولنوضح. إذا تكلمت عن الماضي فإن ما يفصل أي ظاهرة حاضرة وسلسلة الاحداث التي أنتهت إليها ينبغي أن تكون بالفعل أولا ومتناهية ثانيا حتى فرضناها متكررة بالدور كما هي حال دورة المطر وإلا فإن الكل يبقى بالقوة ولا يحصل شيء. وهذا خلف الفرضية إذ انطلقنا من حاضر حصل فيه شيء. كون العالم في الحاضر على حال معينة يقتضي أن يكون حصيلة أحوال مر بها بالفعل ومتناهية لأنها بالفعل أو ينبغي أن ننفي كل تغير في الوجود فنقول بالعود الابدي. وحتى في هذه الحالة فإن ذلك يقتضي ألا يوجد حاضر مسبوق بماض ومتبوع بمستقبل بل حاضر أبدي ومن ثم فهو يضمر نفي التغير: ولا معنى للتغير إذا كان لا يمكن الفصل بين البداية والغاية والمراحل الواصلة بينهما في مجرى حدثي فعلي.

وأما الملاحظة الثانية فهي فلسفية. فقد حصر الاخ طه الخلايا في ثلاث: التسلسل والدور والتسليم. وهذا في عمومه مقبول لكنه يحتاج إلى مزيد تحليل لأن كل هذه المعاني مزدوجة الدلالة. فالتسلسل عودة من الحاضر إلى المضي تسلسل وقائع حصلت والتسلسل ذهابا من الحاضر إلى المستقبل تسلسل وقائع متخيلة قد تقع وقد لا تقع. والاول تصفه الفلسفة التقليدية بكونه بالفعل وتنفيه والثاني تصفه بكونه بالقوة وتقبل به. والدور كذلك نوعان كما عرفهما ابن تيمية: الدور الوجودي والدور المعرفي. والاول هو الوحيد الذي يفسر اللاتناهي في الوجود لاننا يمكن ان نتصور مقدار المادة محدودا ومدة

الاستعمال غير محدودة إذا كانت العملية دورية وبهذا يفسر الفلاسفة توالي النفوس اللامتناهية على الأجسام من مادة مفروضة متناهية وبها يفسر أرسطو لا تناهي زمان العالم رغم تناهي مكانه وكمه. والثاني هو الوحيد الذي يفسر امكانية تقدم المعرفة وهو ما أصبح يسمى في نظريات التأويل الدور الهرمينوطيقي. فلكي نفهم ننطلق من فهم ثم نعيد فيه النظر وهكذا دواليك لا إلى نهاية. وبه يفسر ابن سينا لاتناهي الوعي بالقوة لأن المرء يعلم أنه يعلم لا إلى نهاية.

فإذا طبقنا ذلك على الفرض كان كل تسليم حلا موقتا يعاد فيه النظر من غير نهاية في المستقبل. فيكون دليل المسلمات في النتائج لا في المقدمات دليلا على الفاعلية العلمية وليس دليلا على الصحة لان صحة التالي لا تثبت صحة المقدم إلا إذا كان الرابط بينهما تلازما. لذلك تكفي ثمرة اللزوم في المعرفة العليمة: نسق المسلمات يعتبر مقدما المهم هو تواليه التي يمكن أن تكذبه بقاعدة نقيض التالي ينتج نقيض المقدم وما لم تكذبه النتائج يبقى صالحا للاستعمال. ولهذا كان للتسليم معنيان: معنى التسليم الدغمائي الذي يسميه الفقهاء قطعيا. وهو وهم إلا إذا اخذنا القطع بالمعنى الحرفي أي قطع سلسلة التراجع في سلسلة الشروط قطعا منهجيا وهو المعنى الثاني من التسليم أو التسليم الفرضي. لا وجود لمسلمة قطعية بل المسلمة بطبعها فرضية وهي تستبدل سلسلة الماضي المتعلقة بالدليل المستمد من الشروط بسلسلة المستقبل المتعلقة بالدليل المستمد من النتائج.

ولعل في عدم فهم علماء الدين منا هذا الامر هو سر موت العلوم الدينية الاسلامية كلها أدوات وغايات. فهم لا يتصورون ما يسمونه قطعيا تسليما مؤقتا بل هو عندهم قطع نهائي فآل الامر إلى تجمد مستقبل العلم بتجمد مراجعة الاساس أو تعميق ماضيه. وفي الحقيقة فإن نسبة المسلمات إلى النسق هي عينها نسبة الاسس للبناية بشرط أن يكون امتحان الاسس ملازما لكل جزء من البناية من حيث تفشي قوته التأسيسية أو امساكه بما يستند إليه في كل البناية من أرضها إلى سمائها. فإذا أنت أردت أن تبني خيمة فإن أدنى أساس كاف بل يمكن أن تبني من دون أساس. أما إذا أردت أن تبني ناطحة سحاب فإن الاساس ينبغي أن يكون ضمنا لهذين الامرين: ثبات البناية وانتقال استقرارها من الاساس لآخر طوابقها بفضل العمد الناقلة للصلابة حفاظا على القيام ضد قانون الجاذبية إلى تحت. فإذا

أضفنا إلى ذلك أن البناء العلمي يقع دائما على ارض بركانية مرتين (بركانية النسبة بين القول العلمي ومقوله وبركانية النسقية المنطقية دائمتي المراجعة) بات من الواجب أن يكون الاساس متحركا مثل البناية وحركته هي مواصلة بنائه لا توقف في ضوء مراجعته الدائمة بالترميم أحيانا باستئناف البناء من رأس أحيانا أخرى. وبهذا المعنى فإن كل العلوم الاسلامية قد ماتت رغم أن الأمة لم تسجل وفياتها رسميا. وهي في أغلبها خيام بدون أسس أو على أقصى تقدير غرف من طابق واحد لم ينل حظه من التأسيس السليم. فكلها توقفت بعد الطفرة الاولى التي اقتضاها ابداع أدوات فهم القرآن الكريم قصدت علوم اللغة بأصنافها الاربعة (اللغة والنحو والبيان والادب) وبعض ابجديات المنطق والرياضيات والنقد التاريخي. أما ما عدى ذلك من الأقاويل فهي ليست علوما بل مجرد تنسيق عفوي بغرض التعليم لدروس حول استثمار النص القرآني أو الحديث أو حول الدفاع عن فهم معين لهما دون مساءلة حقيقية للاسس. والمراجعة الحقيقية لم تبدأ إلا مع ابن تيمية وابن خلدون لكن هذه الطفرة الثانية التي هي نقدية بالاساس مات في المهد. وإلى الآن مازال فكرنا الديني دون هذه الطفرة الثانية.

ومعنى ذلك أن قابلية النظرية للتصديق تتزايد كلما تقدمنا في اكتشاف نتائجها. فلا يكون التسليم سويا إلا في الفرضي الاستنتاجي كما يؤكد على ذلك شيخ الاسلام ابن تيمية الذي يعتبر ما يسميه الفلاسفة حقائق أولية مجرد مسلمات وظيفية للنسق المعرفي قابلة للتغيير بحسب المخاطب أو بحسب العلاج المقصود. كلها أصول موضوعة Hypothesis. لكن الاخ طه لم يكن بحاجة لهذه الجزئيات لعلتين: فهو لم يكن يعرض نظرية عرضا تاريخيا أو فلسفيا بل كان يستعملها لمناقشة الخصوم ومخاطبوه لم يكونوا مدركين لعمق ما يقول رغم الرطانة التي يتلفظون بها. وحصيلة القول: إن الخيار بين الايمان والكفر ليس خيارا إلا لأنه غير قابل للحسم بالمنطق. ولو كان قابلا للحسم المنطقي- ولا أتصور شيئا يقبل الحسم المنطقي إذ إن التسلمي الذي يجعل المنطق فاعلا ينبغي أن يحسم بعامل غير منطقي وهو عادة الضرورة في العمل والتواضع في النظر- لو كان قابلا للحسم المنطقي سلبا أو إيجابا لم وجد الاختيار الذي هو رهان وجودي وصفه القرآن بكونه حمل الأمانة.

٧٧- كل ما يقوله الغلاة منهم في الرسول الكريم (أو في أمهات المؤمنين) قابل للنقاش وليس فيه ما ينزعج له المسلم الصادق لأن الوقاحة ليست أمرا جديدا. ولما كان الرسول لم يدع أنه فوق البشرية وكانت دعاواهم في أخلاق الرسول دعاوى ليس عليها دليل وكان ما نجده من نقد ذاتي في القرآن أو من نقد موجه إليه من ربه يفوق آلاف المرات ضحالات أي لا ديني فإن المسلم الصادق لا يبالي بهذه السخافات. ويكفي أن يقرأوا الاسراء ! فإذا أضفنا إلى ذلك مدلول الحكمة التي قالها هيجل بات الامر محسوما: فعند خدم الغرف لا وجود للأبطال !

وكل من يقرأ القرآن يعلم أن الرسول الكريم لم يعتمد على ما يقصه من طرائق الانبياء السابقين لانها كلها فشلت ولم توصل إلى نتيجة ولأن الاعجاز الحقيقي هو في وجود النظام وليس في خرفه. لذلك فهو قد هداه الله إلى جعل دليل نبوته من جنس تعريف القدامى للحقيقة: هي دليل ذاتها ودليل ضديدها. فهي التبشير بتشريع النذير بنتائج غفلة البشر عن التعامل بحكمة وعدل في تنافسهم على المتعاليات الخمسة التي ينبني عليها الوجود الانساني. ١- أولها أصل قيم الوجود أو العقد الموحد وهو في الاديان الربوبية وفي الفلسفات مبدأ النظام الوجودي والمعرفي ٢- وثانيها أصل قيم العمران أو العمل الموحد وهو في الاديان الشرائع المقدسة وفي الفلسفات نظريات الحق ٣- وثالثها مبدأ النظر الموحد وهو في الاديان وفي الفلسفة على حد سواء قدرة العقل على الترميز والافادة والدلالة لفهم ما يجري في المستويين السابقين وفي مستوى الفهم ٤- ورابعها مبدأ استناد قيام الانسان المادي على المستويات الثلاث السابقة للتعامل مع الكون من حيث هو مصدر رزق ولنسميه مبدأ الارتزاق من العالم ويسمى في الاديان وراثة الارض أو تسخيرها وفي الفلسفات الاقتصاد المنزلي في البداية ثم السياسي في الغاية ٥- وخامسها وآخرها مبدأ استناد قيام الانسان المعنوي على المستويات الاربعة السابقة للتعامل مع الكون من حيث هو مصدر ذوق ولنسمه مبدأ الاستجمال يسمى في الاديان تزيين الحياة ويسمى في الفلسفة الفنون الجميلة.

وتدور السلسلة لان مبدأ الذوق إذا طبق على الكل صار مبدأ أصل قيم الوجود أو العقد الموحد. وتلك هي علة العلاقة الوطيدة بين الفن والدين أولا وعلة كون الرسالة الخاتمة

آية فنية أداتها الفرق النوعي البشري ومنهجها التأمل الوجودي الذي هو ذروة الذوق الفني. وإذا دارت السلسلة كان الارتزاق من الكون علاقة صداقة لا علاقة عدوان على العالم وعلى الاخرين بوصفهم منافسين. وإذ حصل ذلك اصبح العلم عبادة ولم يبق أداة عدوان غايتها الاولى والأخيرة العدوان على العالم (التكنولوجيا) وعلى البشر (السلاح). وإذا تحقق ذلك لم تعد السياسة تحيلا بل تحقيقا للاخوة البشرية كما تدعو إلى ذلك الرسالة المحمدية.

٧٨- كل محاولات رد التفسير الديني تعتمد عند أصحاب هذه النزعة على ردها إلى التفسير الخرافي والاسطوري والسحري. لكن القرآن ـ ولا أشك في أن الكتب المقدسة الاخرى فيها شيء مما في القرآن بعد أن نخلصها مما شابها من تحريف ـ هو في جوهره رد للتفسير الخرافي والاسطوري والسحري لكون الاعجاز فيه هو النظام وليس خرقه ولكونه ليس دعوة للتسليم بالموجود بل هو دعوة للاجتهاد من أجل علم الوجود وللجهاد من أجل تغييره على علم. ولما كان النظام نفسه من حيث هو ضرورة لايخلو من الصدفة على الأقل في الظاهر المعلوم منه فإنه يحتاج إلى تعليل من وجهين لحصوله ولثباته ولو نسبيا. وهذا هو المابعد الذي لا يدركه أصحاب هذه النزعة: فالضرورة من حيث هي سلسلة من الصدف تعد خيارا بين امكانات لامتناهية لتحصل ولتبقى مدة ثباتها ومن ثم فمفهوم الضرورة نفسه يقتضي مفهوم الحرية أو الخيار بين الامكانات التحصيلية والتثبيتيه. ومنهما استمد علم الكلام الاسلامي أهم ثورة حققها في الاستدلال على الوجود الالهي من منطلق حاجة العالم إلى ضربين من الترجيح لتميز ظاهراته بضربين من الامكان أقصد الامكان الماهوي والامكاني الاني: ترجيح القدر للامكان الماهوي وترجيح القضاء للامكان الآني.

فترجيح القدر يتعلق بالماهيات أو بكون الشيء على هيأة معينة أو لنقل إنه الكم الكيفي أعني الكمية ذات الاثر (مثل مقدار الحرارة المبخر للماء أو المثلج): إنه ترجيح احد المقادير الممكنة المحددة لهيأة اي موجود وتثبيت ذلك الترجيح لما حققه من الملاءمة مع الغرض الذي تكون تلك الهيأة وكأنها أداته. ومن جنسه العلاقة بين الوظيفة والعضو في الظاهرات الحية. ولولا هذه العلاقة لاستحال العلم أولا والعمل ثانيا. وترجيح القضاء يتعلق

بالانيات أو بكون الشيء حاصلا فعلا بتلك الهيأة المنتخبة من بين ما لايتناهي من الهيئات. ولنقل إنه الكيف المتحيز في المكان والزمان بمدة هي مقدار وجوده: ولولا هذا الكيف المتحيز لاستحالت الاشارة للاعيان ولاصبح العلم والعمل ممتنعين فضلا عن الوجود المنحاز. وكلا الترجيحين القدري والقضائي يقتضيان حسما وجوديا نسميه في الفكر الديني: المشيئة التي تفعل بكن. وهذه المشيئة يسلم الفكر الديني بأنها تعمل بمنطق الضرورة ويسمي حصيلة فعلها بعالم الكون والأدوات. ثم هو يضع الارادة التي تعمل بمنطق الحرية ويسمي حصيلة فعلها بعالم الامر والغايات.

٧٩- وفي الحقيقة فإن كل القائلين بالاعجاز بمعنى خرق العادة يرون هذا الرأي لأنهم يعتبرون التدخل الالهي دائما ومن ثم فكل ما يحصل يحصل بتدخل مستأنف فتتوالى التدخلات الاعجازية التي صارت عند هؤلاء صدفا وهي عند أولئك توجيهات عن بعد لمجرى الكون. ولعله ليس من الصدف أن كان مدار النزاع في تأسيس العلم الحديث بين قطبيه الرئيسيين قصدت نيوتن ولايبنتس دائرا حول طبيعة النظام في الكون: هو هو ثمرة مشيئة وضعته فيه كما يفعل صانع الساعة ويترك الساعة تعمل بما فيها من نظام أم إن الساعاتي لا بد أن يكون دائما في الساعة ليعدل مجراها. ولايبنتس كان يقول بالحل الاول في حين أن نيوتن يميل إلى الحل الثاني على الاقل غبا: إي إن الله يتدخل كما دعت الضرورة لتعديل الساعة. الصدفيون يرون أن الامر المؤثر يتدخل دائما ليعدل فعل الضرورة: تحدث الصدفة فتحدث شيئا تحافظ عليه الضرورة فيفعل بمنطلقها إلى أن تحصل الصدفة الموالية فتوجه الامر وجهة أخرى. لكن لو أخذنا الامر كله أعني سلسلة الصدف والضرورة لوجدنا ضرورة أسمى من الامرين هي التي تتحكم في كون الصدف تحقق التكيف والضرورة تحافظ على ذلك التكيف وتعدله ليكون على أفضل الوجوه فيكون النظام من حيث هو كل غائيا في النهاية.

٨٠- انظر مقالنا حول النقد في الفكر العربي المعاصر يصدر قريبا في مجلة الفكر العربي المعاصر للاستاذ مطاع صفدي.

الباب الثاني

تكوينية نظرية الفهم والتأويل في السنن الرمزية العربية الاسلامية



تمهيد[1]

لعل أهم العلل التي آلت بفكرنا الفلسفي إلى عدم الاسهام الجدي في فهم الأسباب التي أغرقت المسلمين في مآزق حضارتهم المتراكمة اثنتان. وكلتا العلتين تشترك في ما أصابها من عقم على مستوى ادراك العالم وعلى مستوى ادراك ادراكها للعالم شرطي التجاوز المبدع أوحيوية الحضارة. وكلتاهما تبدو صفة أكثر وضوحا في وجود حضارتنا المادي منها في وجودها الرمزي. ففي وجودها المادي لا توجد ثقافة أو حضارة يميزها التبعثر والفوضى إلى حد جعل مقومات وحدتها مجرد أسماء دون مسميات مثل الحضارة الاسلامية في عصرنا. لكن وجودها الرمزي لا يقل عن ذلك تشتتا وشعثا واضطرابا. فليس يمكن لأي مفكر أن يقدم منظومة نسقية من أي عمارة فكرية لضرب من ضروب فكرها عمارة ذات وحدة حية يمكن أن تعلل كونه ما كان فتمكن من فهم ما يمكن أن يكون عليه في المستقبل فضلا عن توقعه.

ولا غرض لهذه المحاولة إلا بيان مراحل النضوج الفلسفي الذي يخولنا الحق في اعتبار الدور النقدي الذي أداه الفكر الفلسفي غير المنتسب إلى الجماعة الموسومة باسم الفلاسفة[2] رغم غلبة الدور السلبي (الرفض والنقد) عليه قد حقق قفزة نوعية ليس في الفكر الاسلامي فحسب بل في الفكر الانساني عامة. وحان الوقت لابراز معالم هذا الدور السالب وثمراته الموجبة لتحقيق شروط التجاوز المبدع بعد أن نفهم شروط الاستيعاب الغربالي المعد له في العمل النقدي الذي دام أربعة عشر قرنا:

فأما العلة الاولى فهي بناء المسلمين عمارة قيام حضارتهم المادية ونظامهم السياسي على الغاء جل مقومات نظرية الإسلام في القيام المادي والسياسي خلال تبنيهم الاضطراري الانظمة التي كانت موجودة في عصر

ثورته التي أتت لتخليص البشرية منها فأصبحت دما جديدا يجري في عروقها ليطيل في عمرها: نظام الاستبداد السياسي الناتج عن المزيج الفوضوي والفصامي بين سنن الساسانيين والبيزنطيين في المجال.

وأما العلة الثانية فهي بناؤهم عمارة قيام حضارتهم الرمزية ونظامهم التربوي على الغاء جل مقومات نظرية الإسلام في القيام الرمزي والتربوي خلال تبنيهم الاضطراري الانظمة بنفس المنطق فواصلوا نظام الاستبلاد التربوي الناتج عن المزيح الفوضوي والفصامي بين السنن اليهودية المسيحية والسنن اليونانية اللاتينية في المجال.

وحتى لا نعجب كبير العجب فينبغي أن نفهم أن أمة تغلب عليها البداوة لم يكن بوسعها أن تكون حائزة على كل الشروط التي تحقق الرسالة الخاتمة فتؤسس هذه الأنظمة الاربعة (النظام الاقتصادي والنظام السياسي ونظام الحضارة الرمزية ونظام التربية) من عدم لأن مبادئ الاسلام العامة لا يمكن ترجمتها إلى أنظمة متناسقة في هذه المجالات قبل أن تفهم وتحلل وتنسق بفضل العلوم التي ستكون ثمرة المناهج التي هي موضوع هذا البحث. لذلك فهي قد كانت مضطرة لاستعمال ما حضر من الامكانات بصورة السنوح العملي وخاصة بعد مرحلة التأسيس التي يمكن حصرها في اللحظة الرسولية وفي أهم فترات حكم الخلفاء الراشدين[٣].

ولما كانت الامكانات السانحة مستمدة كلها من حضارات المستعمرات التي حررتها الثورة الاسلامية[٤] والبلاد التي فتحتها[٥] فانها قد اخذت مضطرة مع ما أخذت مختارة ما كان ينبغي أن تتخلص منه لو كان عملها يجري فعلا بمقتضى ثورتها الدينية التي هي ثورة نقدية بالاساس على هذه الأنظمة. فالدولة الاسلامية التاريخية قد تبنت مزيجا من النظام السياسي والاقتصادي البيزنطي والفارسي ولم تستطع التخلص من أفسد ما

فيهما لأن ملطفاتهما المتماشية مع نظراتهما الوجودية قد ازيلت لتنافيها الواضح مع الاسلام. والتربية الاسلامية التاريخية قد تبنت مزيجا من النظام التربوي والثقافي اليوناني اللاتيني واليهودي المسيحي لأن النخب التي قامت بهذه الوظائف كانت كلها قد تكونت بهذه الانظمة. وهنا أيضا نرى أنها لم تستطع التخلص من أفسد ما في هذه الانظمة بسبب ترك ما كان ملطفا لها حسب منطقها وأزيل في الأخذ لمعارضته الواضحة للاسلام.

أما العرب فقد بدأوا يصبحون مباشرة بعد العصر الراشدي وبالتدريج أشبه بعرب اليوم إلى أن بات سلطان الخليفة دون سلطان أمير أي جزيرة من جزر الخليج الحالي أي دون الصفر. والفرق الوحيد هو أن عرب الامس كانوا تابعين لمواليهم بوهم السيادة التي يستمدونها من عروبة النبي والقرآن وحصر الخلافة في احدى قبائلهم إلى أن ألغى الفقهاء شرط القرشية. لكنهم اليوم فقدوا حتى هذا الوهم فأصبحوا موالي لمستعمريهم ماديا ورمزيا بعد أن استولى المستبدون بسلطان الرمز (العلماء) وسلطان القوة (الأمراء) فيهم سلطان الهوى والتسلط سلطانهما الذي أخلد نخبهم ومترفيهم إلى الدنيا. ولأن مستعمريهم اليوم بذكاء موالي الأمس أو أكثر فقد أبقوا لهم على اسم الدولة واسم التربية من دون مسمياتهما وثمراتهما إلى حين امتصاص آخر قطرات ثروات أرضهم وأدنى ذرات عرضهم فيعودوا إلى ماعادوا إليه خلال عصور الانحطاط بعد ثورة الصدر.

ومع ذلك فرغم ما يبدو من افراط التشاؤم في هذا التمهيد فإن التبعية للموالي في العصور السابقة كانت أحسن حالا من التبعية لاسياد اليوم لانها مكنت أجيال المسلمين الأوائل الصادقين في انتسابهم إلى ثورة الاسلام والمتخلصين من الطائفية والشعوبية من تحقيق بعض المنجزات بخلاف الاجيال الحالية التي صارت ألاعيب بيد الطفيليين المحليين الذين هم

بدورهم دمى بيد المستشارين الخفيين في دهاليز الاجهزة الحاكمة. ويصح هـذا الوصـف علـى مجموعـات الأمـة الخمـس التـي أفـرزها الـتاريخ الاستعماري الحديث وخططه المستقبلية حتى وإن كان ذلك في الخليج أظهر وأوضح:١- مجموعة المغرب العربي (استتباع يتنازع عليه فرنسا وأمـريكا)٢- ومجموعـة الخلـيج العربـي (اسـتتباع يتـنازع علـيه انجلـترا وأمـريكا) ٣- ومجموعـة النـيل (اسـتتباع يتـنازع عليه قوى الغـرب وقـوى الشـرق الاقصـى)٤- ومجموعـة القـرن (اسـتتباع شـبه كـامل لامـريكا) ٥- ومجموعة الهلال (استتباع يتنازع عليه أمريكا وفرنسا). فجل النخب في هذه المجموعات ران على قلبها شبه غيبوبة تاريخية بسبب هذا الاستتباع الذي غاص إلى الاعماق فأغفلتها عن شروط القيام بالرسالة ولم تعد تبالي إلا بالفاني ولم تعد تتفانى إلى في البالي من الحضارات الخوالي توظفه في معاركها مع الاعاجم طالبي ثأر الموالي[٦].

أفلحت الأجيال الأولى بفضل محاولات الصمود أمام التبعية والتصدي لضـروب تدخلاتهـا فـي هـذه الأبعـاد الاربعـة تدخلاتهـا المنافـية لأصـل الحصـانة الروحية فـي القـرآن والسـنة والـتجربة المحمديـة إلـى أن اكـتمل الوجه السلبي فصار النقد نسقيا وذا أسس فلسفية أكثر عمقا وأشد صلابة من الفلسفات التلفيقية التي يتصدى لها. فكان ذلك بشيرا بأن بذرات الوجه الايجابي قد ضربت بعروقها في دار الاسلام وفي ثقافته لتكون منطلقا نحو ثورة كونية تطابق ثورة الاسلام على الأقل في مستوى الوعي الرمزي بها أعني: مشروعي ابن تيمية وابن خلدون في اعادة تأسيس الفلسفة النظرية والفلسفة العملية لتحقيق الاصلاح في مؤسسات الرمز والثقافة ومؤسسات الواقع والاجتماع.

لذلك فقد كان مصدر الانجازات كلها وثمرته المثلي بلوغ الموقف السلبي من التبعيات الاربع التي أشرنا إليها ذروته في عمليهما إذ هما قد بدآ يتحسسان البذرات الموجبة لشروط التجاوز المبدع وأدركا أنه لا يمكن تجاوز الفلسفات التلفيقية بما هو من جنسها بل لا بد من تأسيس جديد لفلسفة النظر والعقيدة (ابن تيمية خاصة) وفلسفة العمل والشريعة (ابن خلدون خاصة): فأصبح الاجتهاد الفكري الاسلامي جدلا حيا مع أصول الفكر الفلسفي بدل النسخ كما أثبتنا في غير موضع لأنهما نقلا الفكر الاسلامي من تململ محاولات التحرر بالنقد والصد السلبيين التي دامت سبعة قرون إلى تأمل الفكر النظري والفكر العملي المبدعين لشروط قيام الأمة الذاتي لجمعهما بين الفرقان والوجدان المتلازمين في كل ثورات العقل البشري. فالاول حقق التجاوز الفعلي والمبدع الاول في تاريخ العقل البشري لنظرية العلم والوجود الارسطية. والثاني حقق التجاوز الفعلي والمبدع الاول في تاريخ العقل البشري لنظرية العمل والقيمة الافلاطونية. لكن هذه المنجزات كادت تبقى حبرا على ورق لأن جوهرها لم ينتقل بعدهما من رد الفعل الذي يقبل السائد بالاستسلام للحاصل أو يرفض السائد بالاستسلام للمعدوم لم ينتقل إلى الفعل الذي يبدع أنظمة بديل من الانظمة الموروثة على حضارات البلاد المفتوحة أنظمة تستوجبها ثورة الاسلام حتى في هذه الذروة التي لم تتجاوز رد الفعل إلا في مستوى الصوغ الرمزي دون التحقيق الفعلي منها.

وسنطبق هذا التصور لفهم المنطق الذي خضع له تكون العلوم الاسلامية. سنطبقه لفهم نظرية الفهم والتأويل ومنهجهما النظرية والمنهج اللذين استعملهما علماؤنا لتفسير القرآن الكريم دون أن نكون ممن يقول بالقطيعة بين الحضارات. إنما نظرتنا تقر صراحة بالتواصل بين السابق

واللاحق المشروط بابداع اللاحق الحلول التي تنزله منزلة اللاحق في التوالي التاريخي المؤثر فتمثل دم الحضارة الانسانية الجديد حتى وإن كان ذلك مشروطا بمرحلة تعلم من السابق لا غنى عنها. ذلك أنه ما كان للثورة الاسلامية أن تحقق التجاوز من دون شرطه أعني الاستيعاب النقدي التام خلال التعلم الذكي.

فمن دونه لا يمكن الارتفاع فوق المستوعب الذي يتحول إلى مادة يصورها مستوعبها بغربال اضافته الحضارية التي من دونها ليس لموقعه في التاريخ معنى[٧]. ولولا التوالي الاستيعابي المغربل لماحصل الصعود نحو الكلية التي اكتملت عندما حققت توحيد المتعدد غير النافي للاختلاف فحافظت على حيوية التاريخ البشري المتعالي على الخصوصيات الثقافية العرقية وحتى الدينية في ثورة الرسالة الخاتمة. وحتى يكون عرضنا متخلصا مما يمكن أن يتهم به من اسقاط للنظريات الحديثة سينطلق عرضنا لنشوئية علم التفسير التاريخية في التقليد الاسلامي من تلخيص ابن خلدون[٨] الوجيز مراحل التفسير فنحلل الأصناف التي أحصاها والأصناف التي يبدو قد أهملها لنستكمل عرضه بصيغتين نظريتين مشروطتين في كل تنظير فلسفي يعود من التالي إلى المقدم أو يتقدم من الشرط إلى المشروط في الاستثمار والتأسيس النظريين:

١- صيغة الاستثمار الفلسفي الذي يستخرج مقتضياتها فنحدد نسقا نظريا قابل للصياغة يجمع بين بعدي الهرمينوطيقا فهما وتأويلا.

٢- وصيغة التأسيس الفلسفي الذي يستخرج من علم الدلالة المطبق على المفردات القرآنية المتعلقة بالفهم والتأويل التصورات الرئيسية التي يرجع إليها هذا التطور في علاج الفكر الاسلامي لظاهرات ثقافته الرمزية عامة والنص القرآني خاصة.

والاستثمار والتأسيس كلاهما ذو مستويين: ١- استقرائي لتاريخ التفسير ولنص القرآن ٢- واستنتاجي منهما كليهما لتحديد مقومات مناهج التفسير ودلالاتها الفلسفية. فيكون البحث مؤلفا من أربع مسائل تتفرع عن مسألة متقدمة عليها بالذات ومتأخرة بالعرض هي أصلها جميعا. فالفصلان الاولان يستثمران التصنيف الخلدوني ليحللا نشوئية أصناف التفسير استقراء تاريخيا وتحليلا بنيويا. والفصلان الثانيان يؤسسان الاستثمار على استقراء نص القرآن الكريم وتحليل بنيوي لمقومات تصوره لكيفيات قراءته. وتستند العلاجات الاربعة إلى نظرية "المعرفة- التربية" القرآنية الشاملة. وتلك هي المسألة الأصل المتقدمة بالذات والمتأخرة بالعرض على فروعها. وبذلك تكون مسائل البحث خمسا هي مواد فصوله على النحو التالي:

الفصل الأول: استقراء تاريخي لأصناف التفسير التي حدثت في تاريخ الفكر الاسلامي الفعلي.

الفصل الثاني: تحليل بنيوي لمناهج التفسير والتأويل بصورة كلية لا تقتصر على السنن الاسلامية.

الفصل الثالث: تحديد القرآن لمناهج فهمه وتأويله استقرائيا من آياته المتعلقة بعمل الفكر الانساني.

الفصل الرابع: علاقة مناهج التأويل والتحليل بالتصورات المحددة لضروب الاستفهام والفهم.

الفصل الأخير: نظرية "المعرفة- التربية" القرآنية الشاملة وهي أصل المسائل السابقة وشرط كونها ماهي.

I- أصناف التفسير الحاصلة في التاريخ

عرض ابن خلدون مراحل تطور علم التفسير فاقتصر في الاحصاء الصريح على اثنتين[9] منها بوجهيهما الايجابي والسلبي:

١- مرحلة التفسير بالأثر[10] ونقدها[11]

٢- ومرحلة التفسير بعلوم اللغة[12] ونقدها[13].

وهذا العرض على وجاهته ليس علميا بالقدر الكافي. فهو لم يأت على أشكال التفسير التي وجدت فعلا في تاريخ علم التفسير قبل تأليف المقدمة. ولا يمكن أن يكون إبن خلدون جاهلا بأصناف التفسير الاخرى التي سنتكلم فيها رغم غياب ذكرها الصريح في احصائه علوم عصره. لذلك فغيابها من عرضه التاريخي له دلالة التعبير عن موقف عقدي (رسمي أو حقيقي لا نستطيع أن نحكم الآن) يميز بين ما يعتبره تفسيرا مقبولا وما يعتبره تأويلا منهيا عنه فلا يحسب من التفسير. فلا يعقل أن يكون ابن خلدون غير مطلع على محاولات المتكلمين والفلاسفة والمتصوفة تقديم تفاسير متعددة للقرآن كله أو بعضه في أعمالهم عرضا أو بالقصد الأول خاصة وجل الذين فسروا القرآن منهم تفسيرا صوفيا مغرقا في الباطنية هم من المغرب الاسلامي حتى وإن كان عملهم قد انجز في المشرق الاسلامي أو انتشر فيه.

ويمكن أن نعلل سكوت ابن خلدون عن أصناف التفسير الاخرى في الفصل المخصص للتفسير بهذه الفرضية لأن لنا في أعماله ما يؤيدها صراحة. ففي الفصل الخاص بالتصوف من المقدمة وفي كتاب شفاء السائل لتهذيب المسائل نجد تشنيعا بينا على التفسير الصوفي المتفلسف الذي يتهم بالنزعة الباطنية. أما في الفصل الخاص بالمتشابه من المقدمة فالتشنيع يعم التأويل عامة كلاميا أو صوفيا متفلسفين كان أو فلسفيا

صريحا:" ثم ذم المتبعين للمتشابه بالتأويل أو بحملها على معان لا تفهم منها في لسان العرب الذي خوطبنا به وسماهم أهل زيغ أي ميل عن الحق من الكفار والزنادقة وجهلة أهل البدع وأن فعلهم ذلك قصد الفتنة التي هي الشرك أو اللبس على المؤمنين أو قصدا لتأويلها بما يشتهونه فيقتدون به في بدعتهم"[١٤].

وقد يكون سكوته عن التفسير الفلسفي الصريح مبررا بعدم وجود تفسير فلسفي كامل للقرآن لأن فلاسفتنا لم يفسروا إلا بعض الآيات أو السور بقصد ثان في أعمال ليس غرضها الأول التفسير. لكن تعليلا آخر للسكوت عن التفسير الفلسفي يبدو لي أكثر اقناعا. وفيه يتفق ابن خلدون مع الغزالي. فكلاهما يعتبر التفسير الصوفي الباطني راجعا عند التحليل الدقيق إلى ارجاع معاني القرآن إلى مضمون الميتافيزيقا الافلاطونية المحدثة فيكون التفسير الفلسفي في الحقيقة أصل التفسير الصوفي أو يكون المتصوفة هم الذين قاموا بالتفسير الفلسفي للقرآن. ويرد ابراز هذا النسب صراحة في فضائح الباطنية للغزالي وفي كتاب شفاء السائل لابن خلدون.

كما أن ابن خلدون قد أهمل تحديد طبيعة الوظيفية التي تؤديها أداتا التفسير (الأثر واللغة إيجابا وسلبا) رغم تعليله شكلهما بالحال الحضارية العامة للمسلمين بذواتهم وبمن أثر فيهم من غيرهم تركيزا على يهود الجزيرة في بداية عهد الاسلام ووظيفتهما بدروهما في عقائد المذاهب. فهو قد فسر خاصيات الاثر المستعمل في النوع الاول من التفسير بالامية والبداوة واعتبر نقد الأثر ثمرة لتجاوزهما. كما علل غلبة اللسان في النوع الثاني من التفسير بالتقدم الحاصل في علوم اللسان والبيان. وأرجع محاولة استعمال الأداتين ونقده إلى التوظيف العقدي من الناقد والمنقود منبها إلى

أن كل ما يتعلق بالاحكام العملية كان بمنأى عن عيوب الآلتين لمحكمية الاحكام بذاتها ولتحرز المسلمين بخصوصها.

لكنه لم يتطرق إلى الامر الأعمق وراء أداتي الأثر واللسان وأثره السلبي والايجابي في الشريعة والعقيدة إلا سلبا في فصل كشف الغطاء عن المتشابه من الكتاب والسنة من المقدمة. فلاداة اللسان والأثر في وظيفه فهم شكل القرآن وفي وظيفة فهم مضمونه وجه أعمق يحدد نسق العقيدة ونسق الشريعة بتأسيس علم الاصول النظرية أو علم أصول العقيدة (الذي انحط فصار علم الكلام= منهج الخصام المذهبي بتوظيف النص) وعلم الأصول العملية أو علم أصول الشريعة (الذي انحط فصار أصول الفقه = منهج الاستنباط التشريعي بتوظيف النص) باستخراجهما من معاني النص القرآني[١٥].

١- فوراء اللسان المفسر للفظ يوجد المنطق المحلل للمعنى والمحدد لبنيان الأسس النظرية في نص القرآن أعني نسق نظرية المعرفة والوجود القرآنية ومنطق مسائلها: وذلك هو الأمر الذي حصره المتكلمون بالتدريج في المدخل الزهيد لتأسيس توظيفهم النص للخصام المذهبي.

٢- ووراء الأثر المفسر للنص نسق التوالي التاريخي (عملا وقيمة) أعني نسق نظرية العمل والقيمة القرآنية ومنطق مسائلها: وذلك هو الأمر الذي حصره الفقهاء بالتدريج في المدخل الزهيد لتأسيس توظيفهم النص لتحيلهم الفقهي.

ومعنى ذلك أن علم التفسير ليس مجرد شرح نص مقصورا على الوظيفة الشكلية لأدوات التفسير من أجل فهم نص بل هو تأسيس لعلم أصول النظر والعقيدة ولعلم أصول العمل والشريعة قبل أن ينحط الأول فيصبح علم كلام مقصورا على الدفاع والخصام وينحط الثاني فيصبح

أصول فقه مقصورا على التحكم والارغام. وهو يحقق هاتين الوظيفتين بمحاولة الوصل بين قطبي علاقة التواصل في النص: الانسان و الله. وتلك هي الصلة الرابطة بين هموم الفكر الديني العقدي (نظرية المعرفة والوجود الدينية) والشرعي (نظرية العمل والقيمة الدينية) وهموم الفكر الفلسفي النظرية (الفلسفة النظرية) وهمومه العملية (الفلسفة العملية).

لكن ابن خلدون أغفل في فصل التفسير إلا تلميحا هذا العنصر الثالث فلم يغص إلى الجمع بين الوجه العميق من الأداتين في وظيفتهما الشكلية (المنطق وراء اللسان والنقد التاريخي وراء الأثر) والوجه العميق وراء وظيفتهما المضمونية (ما بعد الطبيعة وما بعد التاريخ). وذلك هو بالذات هم الفلسفة التي تتجاوز الكلام إلى الإلهيات الفلسفية (قطع الجسر من القطب الالهي إلى القطب الانساني) وتتجاوز الفقة إلى التصوفيات الفلسفية (قطع الجسر في الاتجاه المقابل) بمعنى يختلف تماما عما يسمى بهذين الاسمين في ممارسة العصر كما نبين في القسم التصوري من البحث.

وبين أن ابن خلدون لم يستثن ما استثنى لجهل أو غفلة بل لالتزام عقدي يستثني التفسير بالمضامين الفلسفية والصوفية التي تزعم العلم بالغيب والاحاطة به أي المعنى المنهي عنه من التأويل في سابعة آيات سورة آل عمران. وهذا الاستثناء الخلدوني كان يمكن ان يكون مقبولا لدينا لو كان صريحا. ورغم أننا لا نقبل بالتفسير الفلسفي الذي من جنس ما عرف فكرنا في الحالات التي استثناها ابن خلدون فإن علة الرفض ليست الالتزام العقدي كا يفعل ابن خلدون بل حجة منهجية لم ترد في نفي ابن خلدون رغم كونها من لوازم تعريفه للتوحيد.

فنحن نستثني مثله التفسير بالمضمون الفلسفي والصوفي عندما يكونان قائلين بالعلم المحيط بالغيب ومتقدمين على حصيلة التفسير التي يطلبها

البحث والتي لا يمكن أن يعلمها قبل اكتشافها في عملية التفسير لئلا يتحول التفسير عملا هدفه فرضهما على القرآن[١٦]. وتلك هي العلة التي ميزنا لأجلها بين الإلهيات الفلسفة والتصوفيات الفلسفية اللتين نقصدهما وما كان معمولا به عند فلاسفة ذلك العصر ومتصوفيه. لكن التفسير الفلسفي لا ينبغي أن يرفض لانه فلسفي بل علة الرفض ينبغي أن تكون لأنه ليس فلسفيا كما ينبغي له أن يكون!

وإذا كان نظير المضمون الذي يمكن أن يصل إليه الفكر الفلسفي أيا كان جنسه موجودا فعلا في القرآن وأوصل إليه البحث المنهجي غير الخاضع لمضمون مسبق يفرض عقديا عليه فإن رفضه يكون هو بدوره من الالتزام العقدي الاعمى الذي نرفضه باطلاق: ولما كانت التفاسير الصوفية المتفلسفة ليست فلسفية بحق فإن الرد عليها ليس ردا على التفسير الفلسفي بل هو رد على التفسير الموظف لبعض المضامين الفلسفية الميتة في عصر ما (لأنها نتائج دون روح متفلسفة هي فعل ابداعها) لتقوم مقام الباطن المزعوم. و أكبر احباط يعترض المدرك لتاريخ الفكر هو اكتشافه أن كل ما يزعمه المتصوفة أسرارا اكتشفوها في القرآن أو ألهموها بعلم لدني مبتذلات من هذا النوع .

فإذا أضفنا عمقي وظيفة أداتي التفسير المضمونيتين هذين إلى وجهي وظيفتهما الشكلية صارت أصناف التفسير الحاصلة في التاريخ الفعلي أربعة مع محاولات لتأسيس صنف خامس يتألف منها جميعا في غياب أصلها الذي كان ينبغي أن تتفرع عنه والذي نبين شروط حصوله في تحليل محاولتي ابن تيمية وابن خلدون. وتقبل هذه الأصناف في بعدها النظري الرد إلى فلسفة أرسطو النظرية ولو بصورة غير مباشرة بتوسط المشائية العربية وفي بعدها العملي الرد إلى فلسفة أفلاطون العملية ولو بصورة غير

مباشرة بتوسط الاشراقية العربية. وهي في الحقيقة ترد جميعا إلى الافلاطونية المحدثة الهلنستية الجامعة بين الفلسفة والاديان الشرقية منزلها وطبيعيها. لذلك فهي قد كانت مشكل المشاكل بالنسبة إلى الفكر الاسلامي الذي حاول جهده طلب شروط التخلص منها[١٧].

وهذه التفاسير يمكن ان تكون موظفة إيديولوجيا في المذاهب النظرية الفلسفية والكلامية وفي المذاهب العملية الفقهية والصوفية كما حصل فعلا في تاريخ فكرنا الماضي ويمكن ان تكون علمية إذا نقدت توظيفاتها نقدا علميا لا يستهدف استبدال مذهب بمذهب تعتبر معتقداته حقائق سابقة على عملية التفسير لتكون سعيا إلى تأييدها بتفسير مغشوش. فالنقد العلمي ينبغي أن يكون الهدف منه تمحيض الأدوات الشكلية والمضمونية للفهم والتفسير من أجل الكشف عما في النص من معان لا من أجل الدفاع عن مذهب أو ملة بصورة تفرض مضمونا مسبقا على النص المفسر أو المؤول فلا يكون التفسير أو التأويل طلبا للحقيقة بل تأييد لمعتقدات متقدمة الوجود على العملية التفسيرية نفسها[١٨].

وليس يعني ذلك أننا نتصور الانسان قادرا على التخلص من معتقداته. ما نعنيه هو التخلص من تأثيرها اللاواعي أولا ومن تجاوز هذا التأثير الحد المقبول منهجيا أي الحد الذي لا نستطيع الغاءه فنقبل به لكونه لا يلغي صفة العلمية على البحث بجعل النتيجة معلومة مسبقا ليس على سبيل الفرضية بل على سبيل الحكم المسبق. وهذا النقد العلمي[١٩] بدأ يبرز بوضوح تام في محاولات ابن تيمية الذي وجه نقده لتوظيف الفلسفة النظرية خاصة لكونه يتصور النتائج الشريعية تابعة للمقدمات العقدية دون أن يهمل توظيف الفلسفة العملية. ونجدها كذلك في محاولات ابن خلدون الذي وجه نقده لتوظيف الفلسفة العملية خاصة لكونه يتصور

النتائج العقدية تابعة للمقدمات الشريعية دون أن يهمل توظيف الفلسفة النظرية.

فكان عملهما النقدي ذا منطلقين متقابلين وبالاستناد إلى مقياس خارجي بالاضافة إلى النص القرآني يقاس عليه الفهم المضموني بنتائج علوم غير قرآنية حتى وإن كان صاحباها يدركانها من منظور قرآني هي علم النقد التاريخي المستند إلى نظرية جديدة في العمل والعمران المتحرر من الفلسفة العملية الافلاطونية عند الثاني وعلم النقد الابستمولوجي للنظر المستند إلى نظرية جديدة في العلم والوجود المتحرر من الفلسفة النظرية الارسطية عند الأول. وبذلك فأصناف التفسير البسيطة التي تقدمت على مرحلة النقد الجذري هذا[٢٠] أربعة وليست اثنين فقط مع امكانية تصور صنف خامس ذي وجهين: أولهما مؤلف منها مجتمعة وهو وجه الأصل السالب الذي نقده ابن تيمية وابن خلدون والثاني مصدر لها لكونها تتفرع عن عدم تحققه وذلك هو وجه الأصل الموجب أي نسق المفروضات التي ينبني عليها نقدهما.

١- التفسير بالاثر أي بالاخبار والمرويات وأغلبها اسرائليات (بالنسبة إلى القصص القرآني) ورواية وقائع تاريخية من السنة النبوية (النسبة إلى ما بات يسمى أسباب النزول).

٢- والتفسير بعلوم اللسان أي بفقه اللغة والنحو والبيان والادب عملا بنصيحة الرسول بفهم معاني لغة القرآن بلغة الشعر العربي.

٣- والتفسير بالنسق النظري للوجود (الطبيعة وما بعد الطبيعة فلسفيا والخلق والعقيدة دينيا) في حدود ما كان معلوما عندئذ من دون فعالية ابداعه (تماما كما نرى النخب الاسلامية اليوم تستعمل نتائج الفكر دون فكر).

٤- والتفسير بالنسق العملي للوجود (التاريخ وما بعد التاريخ فلسفيا والأمر والشريعة دينيا) نفس الملاحظة السابقة لان حالنا في العلوم الانسانية وما بعدها ليست أفضل من حالنا في العلوم الطبيعية وما بعدها.

٥- والتفسير الجامع ويستعمل كل هذه المناهج إيجابا لاثبات ما يريد اثباته وسلبا لنفي ما يريد نفيه. وهذا هو الغالب لأن القصد من التفسير لم يكن طلب الحقيقة بل كان تأييد المذهب.

وكل هذه الأصناف من التفاسير لها نظائرها النقدية لانها تتضاعف بالنقد[٢١] أو إن شئنا يقابلها رد بنفس الادوات للتحقق من استعمالها الموضوعي حتى وإن غلب على النقد في الجملة الدافع العقدي. ولما كانت التفاسير بأصنافها الخمسة مستندة إلى مضمون الفلسفة النظرية وأداتها وذلك هو مدلول ما بعد الطبيعة وأداتها علم المنطق وما يتبعهما في نظرية اللغة والمعرفة وإلى مضمون الفلسفة العملية وأداتها وذلك هو مدلول ما بعد التاريخ وأداته علم التاريخ وما يتبعهما في نفس النظريتين فإن الردود ستركز على هاتين الفلسفتين صراحة أو ضمنا كما نبين إلى أن اكتملت محاولة التجاوز الفعلية لهذه الأصناف الخمسة من التفسير في عمل ابن تيمية وابن خلدون: والاكتمال يعني وضع فلسفة نظرية بديل وذلك هو دور ابن تيمية ووضع فلسفة عملية بديل وذلك هو دور ابن خلدون ومجموع العملين هو الاصل الموجب الذي أشرنا إليه واعتبرنا التفاسير السيئة ناتجة عن عدم تقدمه عليها. لذلك فقد تعلقت محاولتهما بهذين الامرين.

فابن تيمية حاول نقد ما بعد الطبيعة والمنطق ليؤسس ما يعتبره فلسفة القرآن النظرية وثمراتها.

وابن خلدون حاول نقد ما بعد التاريخ والتاريخ ليؤسس ما يعتبره فلسفة القرآن العملية وثمراتها.

ولهذه العلة اعتبرناهما مؤسسي حركة الاستئناف التاريخي ببعديه الرمزي (الابداع الفكري عامة) والفعلي (باقي الابداع الحضاري أو موضوع الابداع الفكري) في الحضارة العربية الاسلامية واعتبرنا كل ما ولاهما في تاريخ فكرنا دون ما في فكرهما وعيا بطبيعة الإشكال فضلا عن السعي لعلاج الأدواء. ذلك أن هذه المرحلة الاخيرة من مراحل تأسيس التفسير ذي المنهج العلمي شكلا ومضمونا حددت الشروع الفعلي في وضع المعايير العلمية لمنهجية الفهم والتأويل ويمثلها ابن تيمية (الذي يمكن اعتباره مؤسس ما بعد النقد الشكلي والمضموني مع غلبة الأول) وابن خلدون (الذي يمكن اعتباره مؤسس ما بعد النقدين مع غلبة الثاني). ومن محاولتهما لا بد أن يبدأ الاستئناف السوي الذي ينبغي أن يسعى إلى الاسهام في تطوير المنهجيات من منظور محددات العملية التفسيرية ما كان منها كونيا وما كان محددا بظرفيات الامر المفسر.

لكن أغلب المحاولات التي تتصدر عملية التجديد أفسدها تنازع الاصلانيتين المتصارعتين فآلت إلى الفشل بسبب عدم الوصل الفلسفي الحي[٢٢] بينها وبين هذه الجذور العميقة في التطور الفعلي للفكر التفسيري والتأويلي كما حددته معطيات التاريخ الفعلي في حضارتنا بوصفها مرحلة أساسية تجاوزت التقابل بين السنتين اليونانية اللاتينية واليهودية المسيحية لاستعمالها الموقف النقدي بغربال التصديق والهيمنة القرآني[٢٣].

١- المدخل الأول غاية تطور الدراسات اللغوية: ثورة الخليل ابن أحمد وجمعه بين سنتي الاستنباط اللساني: الاستقرائية في الدلالات والتراكيب العنصرية[٢٤] والاستنتاجية في مجال المؤلفات منها.

٢- المدخل الثاني غاية تطور الدراسات الفقهية وأصولها: ثورة الشافعي جمعا بين السنتين القائلة بالنص والقائلة بالرأي[٢٥].

٣- المدخل الثالث: غاية تطور الدراسات الادبية وأصولها: ثورة القرطاجني جمعا بين السنتين: النقد الادبي في السنن الادبية العربية[٢٦] والنقد الادبي الفلسفي[٢٧] مستندا إلى شرح ابن سينا للاثر الشعري على النفس.

٤- المدخل الرابع غاية تطور الدراسات السنية والتاريخية: ثورة ابن خلدون جمعا بين السنتين المستندة إلى النقد الخارجي[٢٨] (لامانة المخبر) والداخلي[٢٩] (لنسقية الخبر وتطابقه مع الظاهرات).

٥- المدخل الخامس:غاية تطور الدراسات القرآنية وأصولها: وفيها ثورات مضاعفة شكلية ومضمونية ونقدية لاعادة البناء إما من منطلق العقيدة والنص (ابن تيمية) أو من منطلق الشريعة والتاريخ (ابن خلدون).

ويمكن القول إن التفسير وعلم مناهجه لم يتقدما قيد أنملة بعد فيلسوفينا[٣٠] لتوقف طلب العلم لذاته وتحوله إلى مجرد أداة في الصراع السياسي تعظيما لانحطاط أصول العقيدة في صورة علم الكلام الجديد ويقصد به العلاج الغفل لقضايا الحياة الروحية المباشرة وانحطاط أصول الشريعة في صورة اصول الفقه الجديد ويقصد به العلاج الغفل لقضايا الحياة الاجتماعية المباشرة[٣١]. لذلك فكل ما عدا التفاسير التي أحصينا إذا لم يكن مؤلفا من بعضها أو من أبعاض بعضها[٣٢] فإنه من لغو الكلام حتى لو تظاهر باستعمال هذه المداخل. والمعلوم أن ما اضافته النهضة والصحوة إذا لم يكن من هذا الجنس (تفسير المنار في المشرق العربي وتفسير التنوير في المغرب العربي وما يجانسهما في بلاد الاسلام الاخرى) فهو راجع إلى نوعين مزيفين من التفسير: هما التفسير الموضوعي والتفسير العلمي.

فأما الاول فهو أدنى درجات هذا اللغو: إنه التفسير الموضوعي. فهذا النوع من التفسير من العلامات الدالة على انحطاط الفكر التفسيري إلى درجة بات فيها انتخاب الموضوعات التي تمضغ في خطب الجمعة وترديد الآيات القرآنية التي وردت فيها تلك الممضوغات قابلا للتنزيل منزلة التفسير. فأي معنى لصفة الموضوعي هنا؟ إنها قطعا ليست نسبة إلى الموضوعية بالمعنى المستعمل في نظرية العلم بالمقابل مع النسبة إلى الذاتية. وإذن فالفكرة كلها تؤول إلى معنى مبتذل مفاده أن القرآن تقبل آياته التصنيف إلى محاور يمكن أن يعد كل منها موضوعا فتفسر الآيات التي جمعت حول ذلك الموضوع ويسمى ذلك تفسيرا موضوعيا. أي فائدة من هذه التسمية وهي لا تعين لا أداة التفسير الشكلية ولا أداته المضمونية بل هي تكتفي بالقول إن القرآن له موضوعات؟

ولما كانت الموضوعات لا متناهية عند عدم حصرها بمنظور تحدده فنون علاج الفكر الديني فعندئذ يصبح التفسير عبثا من التسابق في التعبير عن الحدوس العرية عن كل ثقافة علمية كما هو شأن خطب الجمعة التي صدرت عنها هذه التسمية. فما هي هذه الموضوعات المقصودة في التفسير الموضوعي؟ وكيف سيفرع القرآن إلى الموضوعات الجزئية التي يدور حولها التفسير؟ أليست الموضوعات بمعنى الاغراض themes تتحدد بطبيعة العلاج ومنظوره؟ فعلم الكلام يحدد في القرآن موضوعات الكلام وعلم الفقه موضوعات الفقه إلخ... أي نوع من الموضوعات يحدد التفسير الموضوعي دون نسبة إلى فن بعينه؟ إنه عين السخف والدليل القاطع على أن المتكلمين في مثل هذا الأمر من أجهل خلق الله بعلم التفسير وبالصفات التي يقبل أن يوصف بها لتكون معايير تصنيف وليكون هو بدوره منظور تفريع لآيات القرآن الكريم.

فلكل نوع من التفسير تفريع يصنف موضوعات القرآن بمنظوره لموضوع العلم الذي ينتسب إليه التفسير من حيث هو مؤسس له في نصوص القرآن. هذا إذا كان القصد بالموضوعات الاغراض التي يدور حولها كلام القرآن الكريم. وحدة الموضوع لا ينبغي ان تكون تحكمية بل هي ثمرة النسبة إلى مجال بحث معين أو إلى فن علاج معين مثل العقيدة في الكلام أو الشريعة في الفقه أو أعماق النفس البشرية والوجود في التصوف أو أعماق العالم والوجود في الفلسفة أو أعماق الذات الالهية والوجود في الالهيات الفلسفية: فالموضوعات تتحدد عندئذ بالتضايف كما هو شأن عناصر أي بنية نظرية فلا يكون أحدها إلا خانته في المنظومة أو عقدة علاقته بالعناصر الاخرى كما هو الشأن في نظام الاصوات المميزة لنظام صرف معين Phonology.

أما وصف التفسير بكونه يدور حول موضوع ثم اعتبار ذلك صنفا من التفسير فهذا لعمري من عجائب الدهر وفضائح العصر. أفتكون التفاسير الأخرى غير ذات موضوع؟ يمكن أن نتكلم على التفريع الموضوعي للقرآن من المنظور الكلامي مثلا أو من المنظور الصوفي ألخ.. قاصدين الأغراض التي يتألف منها مفهوم العقيدة أو الطريقة كما يبرزهما منظور الفن في مدونة القرآن الكريم منتخبا بعض أياته ومعتبرا إياها الآيات المحكمات التي تساعد على فهم ما عداها من الآيات التي تتعلق بالمجال المدروس في ذلك الفن. أما الكلام عن النسبة إلى الموضوع دون وصف ولا نسبة إلى مجال مخصوص فهو من اللغو إلا إذا كان القصد الموضوعية في المعرفة. وطبعا فليس هذا هو القصد ليس لأن أصحاب هذا الدعوى لم يقصدوه لا بقصد ولا بغير قصد فحسب بل لأن ذلك ممتنع في القرآن

الكريم: فهو لا تنطبق عليه المقابلة بين الذاتي والموضوعي التي هي فصام مرضي في الفكر الحديث ليس يمكن للقول الحكيم أن يقع في مطباتها.

وأما ما دون التفسير الموضوعي نزولا إلى ما دون الحضيض فهو التفسير العلمي المزعوم. إنه لا يعدو جنس خرافات الباحثين عن الاعجاز القرآني في ما يزعمون أنه سبق إليه من حقائق العلم الوضعي من دون معايير بينة للوصل بين اللغة الطبيعية (التي يتكلم بها القرآن) واللغة العلمية (التي يتكلم بها العلم الوضعي) خلال الانتقال التأويلي من الأولى الى الثانية. ولا بد من التذكير هنا أن كل تعامقات ابن عربي التي يزعم أصحاب التأويل العودة إليها اليوم مبنية على تواز بين توهماته المزعومة وجودية والفلك البطليموسي. وها نحن الآن لا نقول لا بالفلك البطليموسي ولا بالكون المحدود الذي يقول به كل الفلاسفة المشهورين في العصرين القديم والوسيط. لذلك فهم كانوا يعتبرون كلام القرآن على كون لامتناه وعلى زمان يقاس بوحدات زمانية ذات قيم ذات قوى شبه لا متناهية (مثل اليوم الذي مقداره ألف سنة مما تعدون وما شابه) من ظاهر القرآن الذي ينبغي أن يؤول في ضوء الحقيقة العلمية الفلسفية التي ترى العالم كتلة متناهية لا تتعدى ما كان معلوما من المنظومة الشمسية التي تنتسب إليها أرضنا. لكن تقدم العلم بين أن ما كان يبدو خرافات وأساطير هو الاقرب لما يمكن أن يكون الحقيقة العلمية وأن ما كان يظن حقيقة علمية هو الخرافة عينها.

لذلك فنحن نرى أن القرآن لا ينبغي أن يؤول في ضوء العلم الوضعي لكونه ما بعد العلم والعمل والذوق والرزق والوجود مابعدها القيمي والخلقي والدافع إلى تحقيق شروط احيائها أولا وشروط عدم تحولها إلى أسباب الحرب الدائمة بين البشر بل هو يريدها آصرة التعارف بينهم.

وهذا المعنى ليس جديدا فقد سبق إليه الغزالي إذ قال: "وهذا لان البحث في العالم عن كونه حادثا أو قديما. ثم إذا ثبت حدوثه (اي إذ نفينا الدهرية) فسواء كان كرة أو بسيطا أو مثمنا أو مسدسا وسواء كانت السموات وما تحتلها ثلاثة عشر طبقة كما قالوه أو أقل أو اكثر فنسبة النظر فيه إلى البحث الالهي كنسبة النظر إلى طبقات البصل وعددها وعدد حب الرمان. فالمقصود كونه من فعل الله كيف ما كانت (وذلك هو مطلوب العلم الوضعي والفرضيات الكسمولوجية التي يبقى فيها البحث حرا من جنس البحث في حب الرمان كم عدده ولم هو كذلك دون أن ينفي ذلك أنه مخلوق لله وحده)"[٣٣].

وأكبر الحجج ضد هذا النوع من التفسير أنه لو صحت مسلماته لصار القرآن بنصه منافيا للاصلين اللذين بنى عليهما حياة البشر: الاجتهاد والجهاد. فإذا كان تفسير القرآن كافيا لمعرفة قوانين الطبيعة والتاريخ بات من أيسر ألامور ان تكتفي المجتمعات بالمفسرين فلا تصرف ميزانيات البحث العلمي ولا تعمم التعليم ولا تبني الجهاز التقني الممكن من استقصاء ادراك ما في الطبيعة والتاريخ من ظاهرات لا ينفذ إلى أسرارها من اكتفي بالمدارك النفسية العادية. فيعود العمران الاسلامي إلى نظام العمران القديم الذي جاء القرآن ثورة عليه: طبقة الكتبة والسحرة تحت سلطة هامان المتعاضدة مع طبقة العسكر والاداريين تحت سلطة فرعون.

وذلك حقا ما حصل في تاريخنا بمقتضى تقزيم الاجتهاد والجهاد اللذين صارا فرض كفاية في حين أنهما فرض عين. فبدل أن يكون نظام التعليم مؤسسة تكوين الناس لكي يصبحوا مستقلين تحول إلى أداة التدجين المثلى. وبدل أن يكون العلماء رواد الاجتهاد والجهاد الشخصيين في التنقيب في الارض باتوا دجالين بمعلومات صحفية لا تسمن ولا تغني

فتدعو إلى الاكتفاء بشرح النصوص لمعرفة الكون حفاظا على سلطانهم الموهوم.

وأما ما يسمى بالتفسير المقاصدي فقد بينا عقم نظرية المقاصد في الوظيفة التي نسبت إليها في الأصل فضلا عن امتناع تطبيقها في أي مجال ناهيك عن التفسير (انظر محاولتنا في مآزق أصول الفقه). لكننا يمكن أن نميز بين معنيين لهذا المصطلح. فيمكن أن نستعمله بمعنى: مقاصد الفن أو منظوره الوجودي الذي يقتطع من الموجود بفضله مجالا معينا لدراسته. فلا يكون المدلول مقاصد النص موضوع البحث من ذلك المنظور بل مقاصد الباحث. فمقاصد النص لا يعلمها إلا الله إذ هي عين مقاصد الله التي لا يعلمها إلا هو. وما "شاء الله أن نحيط به من علمه" هو مقاصد مناظيرنا إلى القرآن أو مقاصد اعتمادنا عليه في تنظيم حياتنا اجتهاديا وجهاديا.

وكل تفسير أفاد بالمقاصد غير هذا المعنى كان مؤولا بالمعنى المنهي عنه في الآية السابعة من آل عمران. أما مقاصد المفسر فهي طبعا عين ما يتحدد بمنظور الفن الذي يطلب التفسير من أجله إذا كانت ثمرة جهد علمي فعلي لا مجرد تحكم بسبب غياب المنهج. فتكون مقاصد علم الكلام ومقاصد علم الفقه مطلوباته من التفسير للتأسيس أو للتأييد. وهي عندئذ ليست أمرا جديدا بل هي عين تفريع استثمار نصوص القرآن والحديث بحسب توظيفاتها في علوم الملة والدين.

أما إذا كان المطلوب مقاصد القرآن بمقتضى أعم الفنون أي الإلهيات الفلسفية فالمعنى المقصود هو منظوره الانطلوجي (بالمعنى الفلسفي للكلمة أي الانطولوجيا العامة التي تحدد التصورات العقلية الأعم ثم الانطولوجيات الثلاث الخاصة التي تحدد نظرية الله ونظرية الانسان ونظرية

العالم). وهذا النوع لا يمكن تسميته بالتفسير الموضوعي لانه لا يطلب تحديد الموضوعات بل هو يحدد شبكة المسائل التي تنتظم بمقتضى منظور الفن الأسمى. وبهذا المعنى فالقرآن يصبح قِرانا أي مبدأ توحيد يقرن الاشياء بعضها بالبعض ليكون منها منظومة تيسر على الفكر البشري ادراك وحدة توجهاتها إلى نقطة لقائها الغائية في نسبتها إلى خالقها.

والمسائل ليست موضوعات بل هي اشكالات يمكن طلب صيغها والبحث عن ضروب تأملها وبعض حلولها في القرآن كما يفعل المتكلم او الاصولي أو الصوفي بشرط التخلص من أوهامهم التي تعتبر ما توصلوا إليه من فهوم هو عين مقاصد الشرع أو العقد أو إرادة الله فيبنون على ذلك سلطة تتجاوز سلطة المعرفة العلمية الاجتهادية التي لا تخول صاحبها غير منزلة معينة في سلم المنازل الاكاديمية لا غير.

وهذا المطلب الانطولوجي طبعا من مطاليب علم اصول العقيدة قبل أن يفسد فيتحول إلى علم كلام همه الأول والأخير دعاية الفرق ومنشورات صراعها في عمليات استتباع الجماعة التي حولوها إلى عامة لا تطلب الحقيقة بل تعتقد اعتقادا أعمى ما يمليه عليها من انتقل من وظيفة الباحث عن المعرفة إلى المرجع الذي يرعى المواشي العامية التي قلب الجماعة إليها! يكفي أن تنظر إلى خمول الشباب العربي ولا مبالاة الشعوب الاسلامية بكل ما يمكن ان يعد روح ابداع ومبادرة حتى تعلم ضرر ما وصفنا من استبداد الزمرتين على السلطة التشريعية والسلطة التنفيذية إلى الحد الذي وصفه ابن خلدون بفقدان معاني الانسانية عند الانسان الخاضع للقهر والعسف.

"النسق– الحصيلة " من التطورات المنهجية

بمنظور يجمع بين ما حصل في تاريخ الفكر الوسيط وتاريخ الفكر الحديث

بخلاف الفصل السابق لن نقتصر على تحليل التكوينية التاريخية للتفسير بل سنعمق العلاج لنحدد طبيعة أدوات تحليل الشكل التي استعملت لفهم النص القرآني ببعديها السطحي والعميق وأدوات تحليل المضمون التي استعملت لتأويل معانيه في ضوء النظريات الفلسفية والتجارب الصوفية. ويهدف هذا الفصل في الغاية إلى بيان التماثل الوظيفي بين المناهج المستعملة في علاج مآثر ثقافة الكتاب كما تلخصت في الثقافة الاسلامية التي يقر نصها بأنها ثمرة التجارب الأربع التي عرفتها حضارة ملتقى القارات الثلاث الغالبة في التاريخ الحالي ووريث التجربتين الرئيسيتين المتقدمتين عليها واللتين حددتا معالم التاريخ القديم بأبعاده الاربعة كذلك[٣٤]: آسيا وافريقا وأوروبا أو الهلال المحيط بالحوض الشرقي من الابيض المتوسط والذي يمكن اعتبار ملتقى القارات الذي يكاد يطابق الوطن العربي في حدوده الحالية مع تركيا مركز ثقله الجغرافي إلى أن صار مركز ثقله التاريخي بمجيء الاسلام[٣٥].

ولا يزال الأمر على ما هو عليه بل هو سيزداد إذا علمنا كيف نستفيد من الموقع الجغرافي والتاريخي. فلسنا أمة الوسط بالمعني القيمي فحسب بل إننا أمة الوسط الجغرافي والوسط التاريخي. جغرافيا نحن الآن وكما كنا وكما سنظل إلى الأبد– ومعنا أوروبا الغربية بوصفها الغرب الادنى المكمل للشرق الادنى الذي هو نحن والتي هي آيلة إلى الاسلام لا محالة في مستقبل منظور– الجسر بين الشرق الاقصى المنبعث والغرب الاقصى

الآفل. وتاريخيا نحن هو الجسر بين الحضارات القديمة التي ماتت والحضارات الحديثة التي تتماوت لاننا سنكون ما بعد ما بعد الحداثة: أي المستقبل المفتوح إلى الابد.

فالتفسير والتأويل اللذين عرفتهما هذه الحضارات وواصلتهما الحضارة الاسلامية هما فن قراءة النصوص وفهمها باستعمال الأداتين الشكليتين بعمقيهما (اللغة والنظام المنطقي ثم علم المنطق والاثر ونظام القص ثم علم التاريخ) والأداتين المضمونيتين بعمقيهما (أصول العقيدة والالهيات الفلسفية واصول الشريعة والتصوفيات الفلسفية): بل إن اكتشاف هذه الأدوات كان بفضل هاتين الغايتين المضاعفتين بنظائرها العكسية كتابة النصوص وقراءتها وتأليف النصوص وفهمها.

إن اكتشاف الكتابة والقراءة والتأليف والفهم كلها انجازات ثورية حصلت في هذه الرقعة وخاصة في الارض العربية الحالية. وهذه الاكتشافات تحدد آليات التفسير والتأويل بل إن التفسير والتأويل الحقيقيين هما السبيل التي أوصلت إلى هذه الاكتشافات التي هي حقيقة التفسير والتأويل بمعناهما العميق وأدواتهما في نفس الوقت. وقد بينا ذلك كله في كتاب الابستمولوجيا البديل (لبيان العلل) وكتاب الشعر المطلق (لبيان الآليات) فمن أراد مزيدا من التوضيح فليعد إليهما. يكفي أن نشير إلى أن التأويل المنهجي السليم لا يكون في أفضل حالاته إلا عندما نتخيل وكأننا نقرأ النص في اللحظة التي لم تكتشف فيها التحديدات العادية للدوال والمدلولات فنتخلص من التأويل الذي يطلب ما نتصوره موازيات معلومة في مجال آخر لنفرضها على ما نتصوره موازيات مجهولة فيه.

ذلك أن مثل هذا الطلب يحول دون التأويل وحقيقته فلا يكون اكتشافا لحقيقة النص بل هو يصبح صبا لحقيقة فيه وكأنه وعاء خاو من حقيقة

ذاتية له. أما من اخترع الكتابة والنحو أو ما بعد اللغة الذي هو جوهر كل علوم اللغة بالترتيب الذي وصفه الفارابي في كتاب الحروف مرحلة أولى قبل أي علم أو عمل آخر فإنه قد تخيل النظام المستنطق للمواد التي صيرها دوال بما بدا له فيها من نظام مدلولات غير مسبوقة في نظام يمكن ان يفرض على تلك المواد.

وطبعا فذلك كان لا بد أن يحصل بعملية تأويل معرفية وعلمية ليست دوالها ولا مدلولاتها محددة مسبقا: فكان تأويلا استكشافيا وكشفيا فاكتشافا للمجهول. التأويل الحقيقي هو التأويل الذي يعود بالمادة التي يؤولها وأدوات تأويلها إلى هذه الوضعية البكر قدر المستطاع إذ من دون ذلك لا يمكن لحصول ما يحصل أن يكون في صلة مباشرة مع وجدان واجده فيصيب البصيرة شيء من عمى حصر الرؤية في المعتاد. وذلك هو الرين الذي يعمي البصائر فلا تنفذ إلى الضمائر ولا تغوص إلى السرائر وعلامتها فقدان السؤال الحائر في الحضارات التي تموت فتدفن نفسها في متردمات الغوابر.

ذلك ما قصده الرسول عندما دعا لاحد الفتية قائلا: "اللهم فقهه في الدين وعلمه التأويل"[٣٦] قاصدا تأويل الأحاديث كما في سورة يوسف سواء كان الأمر المؤول خبرا عن حدث أو حدثا فذلكما هما معنيا الحديث في العربية وهما ثمرة الفقه في الدين جزء المطلوب الأول في هذا الدعاء. والملكة المحققة لذلك هي الحكم الذي قرنه القرآن بالكتاب واشترطه في النبوة: تلك هي أهم صفات يوسف عليه السلام إلا في ما يتعلق بالغيب الذي لم يؤوله إلى أن تأول بذاته لما تم حصوله أمامه في آخر السورة.

ويمكن تصنيف التأويل تصنيفا يشبه الصياغة النسقية الجامعة المانعة بين كل ما حدث في التطور التاريخي الاسلامي وما توصل إليه العقل البشري في لحظته الراهنة برده إلى صنفين حدين وصنفين مؤلفين من تفاعلهما في اتجاهيه من احد الحدين إلى الحد الآخر ثم العكس وصنف أصل جامع بينها كلها لأنها جميعا تعد فروعا عنه:

الصنفان الحدان:

١- التأويل اللساني للنصوص أو شرح النصوص بصرف النظر عن الذات المعبرة به. ولنسمه التفسير بفقه اللغة Philologische Auslegung . وطبعا ففقه اللغة يتضمن المعلومات التاريخية بمعنيين: المعلومات التاريخية حول اللغة نفسها إذ هي نظام تاريخي الافادة والمعلومات التاريخية حول مجال تداولها لتحديد دلالاتها. وهذا النوع من الممارسة ملازم للابداع الادبي في المعنى المقصود عند العرب عند الكلام عن الشعر ديوان العرب بمعنى سجل تاريخهم وكل خصائص ثقافتهم. وهو الجزء الاهم من تذوق الادب ونقده.

٢- التأويل الوجودي لصاحب العبارة. ولنسمه بفينومينولوجيا وجود الذات المعبرة أو بمصطلح هيدجر: Phenomenolgie der Existenz des Daseins ويتضمن هذا التأويل التاريخ الشخصي والتاريخ الجمعي بوصفهما مجال تمظهر الدازاين المعبرة عن كل ما وعته الذات من تجاربها في الحياة. وهذا النوع ملازم لرمز البطل في الاصل ثم يصبح ملازما للذوات التي يجعلها التمحض للابداع الرمزي أكثر المدركين لتجاربهم الذاتية فيكون تابعا للصنف السابق من خلال علاقة النص المبدَع بصاحبه أو من خلال البطل بأعماله كما تظهر في ما يدور حولها من ابداع أدبي يتحول إلى أساطير.

صنفا التفاعل بين الصنفين الحدين:

٣- أثر ١ في ٢: ولنطلق عليه اسم التأويل الربوبي[٣٧] حيث تقرأ العلاقة بين وجود الله ووجود الانسان النظري والعملي في ضوء النصوص Theologische Hermeneutik. وهو محاولة للارتفاع بالأمرين السابقين إلى علاقة مجردة بين ذاتين متراسلتين علاقة "ذات- ذات" فرديتين ينتشر وجودهما في ممارسات الجماعة وفي العالم.

٤- أثر ٢ في ١ ولنطلق عليه اسم التأويل الصوفي حيث يقرأ النص في ضوء العلاقة بين وجود الانسان ووجود الله: Mystische Hermeneutik. وهو نفس المحاولة السابقة ولكن بسلبها أي بجعل علاقة الذاتين خصوصية خارج الجماعة والعالم. لذلك فهي تتعلق بما لا ينقال Das Unsagbares من التجارب غير القابلة للتعبير عنها بالكلام Unaussprechliche Erlebnisse.

الصنف الأصلي وهو أصلي بمعنيين:

٥- فكل واحد منها يرد إليه في الغاية وكل صنف تحضر فيه بقية الأصناف الاخرى حضور الخلفية فينتأ عليها نتوء الصورة على خلفيتها. لكن هذا الصنف الخامس متردد تعينه الفعلي في تاريخ الاساليب بحسب ميله إلى الحد الأول أو الى الحد الثاني. فهو متردد بين أسلوبين يحددان طبيعة القطبين الرابطين بين هذه المستويات ما بعدا لكل واحد منها وأصلا جامعا أي ما بعدا لفقه اللغة وفينومينولوجيا الدازاين والتأويل الكلامي والتأويل الصوفي وهما أصلها جميعا من حيث تضمنهما بذرتها فتكون كلها فروعا لهما:

١- قطب الابداع الادبي المطلق وهو الوجه الأول مما سميناه بالشعر المطلق صعودا من ٤ إلى ١.

٢- وقطب الابداع الفلسفي المطلق وهو الوجه الثاني مما سميناه بالشعر المطلق نزولا من ١ إلى ٤.

وأفضل جنس ابداعي تلتقي فيه كل هذه العناصر هو النص المقدس عند كل الجماعات البشرية ذات النصوص المقدسة التي هي غاية الشعر المطلق بوجهيه. ففيه يتعادل التجاذب بين القطبين. لذلك فهو أدبيا سيرة ذاتية ربوبية في وجهه الاولAutobiographie Gottes لأنه كلام الرب عن ذاته وأفعاله في الوجود. وهو فلسفيا تحليلية دازاين ربوبية في وجهه الثاني: Analytik des Daseins لأنه طلب للصفات الأساسية للذات الالهية في تمظهرها الفعلي كما تتعين في الاسماء الحسنى. لذلك كان الاسلوب الغالب على القرآن الكريم متضمنا كل أساليب الترجمة الذاتية وتحليليات الدازاين من منظورين:

١- ففيه السيرة الذاتية الربوبية وتحليل دازاينه من خلال علاقته بدازاين الانسان: وبهما تفهم مقومات العقيدة في أصول العقيدة(القرآن المدني) التي تدنت إلى كلام وفي أصول النظر(القرآن المكي) الذي تدنى إلى ميتافيزيقا.

٢- وفيه السيرة الذاتية الرسولية وتحليل دازاينه من خلال علاقته بدازاين الله: وبهما تفهم مقومات الشريعة في أصول الشريعة (الحديث العادي)التي تدنت إلى فقه وفي اصول العمل (الحديث القدسي)الذي تدنى إلى تصوف[٣٨].

ولا بد من توضيح علة اختيارنا بعض المصطلحات من الألمانية بالذات وخاصة المصطلح الذي يقابل التفسير بمعنى التأويل المحمود إذ الجميع يعلم أن منهجية الفهم والتأويل قد بلغت صياغتها الغاية في الفكر الألماني خلال القرنين التاسع عشر والعشرين. فمزية Auslegung ومعناها بكامل

الدقة "استخراج عناصر الشيء وعرضها في العراء" أنها تتضمن معنى التأويل المحمود أو التفسير ومن ثم فهي تستثني المعنى المذموم منه أو المعنى الذي يمكن تسميته ungdeutUm أو تحريف المعنى بتفسير مخالف لما يقتضيه قصد صاحب النص كما يمكن أن يستخرها فن تفسير العبارة Hermeneutik بمقتضى قواعده. لكن هذه المعاني ضاعت في العربية فلم يعد المرء يدرك الفرق بين التفسير والتأويل وبات مصطلح التأويل مرادفا للهرمينوطيقا عند أغلب الكتاب. لكن الهرمينوطيقا في مدلولها الفلسفي منهج علمي يستهدف تجنب التأويل المذموم بإزالة العوائق التي تحول دون التفسير الذي هو التأويل المحمود لئلا يصبح التأويل تحكما لا يضبطه ضابط كما هي حال التأويل عند الباطنية التي كشف الغزالي تحكمها التأويلي في الفضائح.

فهي قد صارت بالتدريج جزءا لا يتجزأ من ممارستين نظريتين احداهما نابعة من الفكر الفلسفي والثانية نابعة من الفكر الادبي. فهي أولا أصبحت تابعة لاجزاء المنطق الثمانية في التقليد الارسطي الذي ظل مؤثرا في الفكر الديني وفي النقد الادبي إلى الآن حتى وإن كان المنطق بمعناه الحديث قد انفصل عن هذا التقليد بسبب اقتصار مباحثه على الجزء الضئيل منها أي على ما ليس منها تطبيقا للمنطق على مجالات مخصوصة مثل الجدل والخطابة والشعر ودحض الاغاليط السوفسطائية إلخ... وطبيعة هذه التبعية بينة: فهي من جنس تبعية الخطابة للمنطق أي إنه يحلل صور الاستنباط فيها. وهي ثانيا أصبحت تابعة لاجزاء علوم اللغة الاربعة التي هي من العلوم الأدوات في تقليد العلوم الدينية: اللغة بمعنى فقه اللغة والنحو بمعنى النحو والصرف والبيان بمعنى علوم البلاغة الثلاثة والأدب بمعنى كل ما سبق بمضمون جامع لكل محاولات التعبير عن حياة شعب من

الشعوب). ونوع التبعية هو من جنس تبعية الفقه لعلوم اللغة: أي أن علوم اللغة هي أدواتها الاساسية في تحليل النصوص.

وينتج عن التبعية الأولى المباشرة تبعية ثالثة غير مباشرة. فكل العلوم العقلية تصبح ذات دور أداتي فيها لان صورة الاستنباط في علوم الفلسفة التقليدية ليست صورة خاوية بل هي مبنية على نظرية الحقائق الأولية التي تحدد مضامين معينة تأويلا أوليا للجوهر الذي تعبر عنها صور الاستنباط. وينتج عن التبعية الثانية المباشرة تبعية رابعة غير مباشرة. فكل العلوم النقلية تصبح ذات دور أداتي فيها لأن أدوات تحليل التعبير في علوم الدين التقليدية ليست أدوات مجردة بل هي مبنية على نظرية التاريخ الاولي المقدس الذي يحدد مضامين معينة تأويلا أوليا للمعاني التي تعبر عنه النصوص الدينية المقدسة. فيكون فن الهرمينوطيقا فنا جامعا لكل أدوات الفهم والتفسير الشكلي والمضموني والتي كانت علوم الفلسفة والدين تستعملها في فهم تراثها السابق وفي التواصل المتساوق بين العلماء وفي التأليف العلمي في مجالات اختصاصها.

وبذلك يتبين أن للهرمينوطيقا ضربين من العلاقة بالعلوم العقلية وبالعلوم النقلية: ١- تبعية صورية أو شكلية وتتعلق بأدوات العلاج التي يمكن ردها إلى المنطق واللغة ٢- وتبعية مادية أو مضمونية وتتعلق بغايات العلاج التي يمكن ردها إلى النظر والحقيقة الوجودية وما بعدهما والعمل والحقيقة التاريخية وما بعدهما. وطبعا فإن ذلك يقتضي أن يتحد الكل في مبدأ جامع للوجهين الشكليين والوجهين المضمونين في نص جامع هو عند جميع الامم نصها المقدس بوصفه ما بعد آدابها التي هي التعبير عن علمها وعملها وما بعدهما بالتعبير عن مناظيرها الوجودية الاسمى. وتلك هي منزلة القرآن عند المسلمين سواء عند المؤمنين أو غير المؤمنين به

منهم. ذلك أن العلمانيين أنفسهم في موقفهم الرافض لقدسية القرآن لم يخرجوا عن هذا لان القرآن هو المحدد الرئيس لكل فكرهم وإن بمجرد كونه علة موقفهم السلبي منه حتى إن المرء يمكنه أن يزعم أن فكرهم أكثر انتسابا إلى الفكر الديني من فكر المتدينين السويين إذا قسنا الانتساب بدرجة الحضور في الخطاب: وطبعا فهذا لا يصدق إلا على الصادق منهم في طلب الحقيقة حتى بنفيها لان الكافر الصادق أفضل ألف مرة من المؤمن المنافق.

ومن ثم فإن المعنى الحقيقي للهرمينوطيقا يمكن من تجنب معنى التأويل المذموم لأنه يخلص محاولة الفهم من فرضية اعتبار ترميز النص المقدس مثل ترميز الاحلام يخفي المعنى بدل كشفه. وحتى تعبير الاحلام إذا اعتبر مادة للفهم الهرمينوطيقي فإنه يستخرج المعنى المقصود بتحرير نظام الترميز من التحريف الذي يستعمله الحلم كما تعكسه حكاية صاحبه له حكايته التي يمكن اعتبارها ترجمة أو تأويلا أوليا يقوم به صاحب الحلم لنقل أحداث حلمه التي تخفي مقاصده من طابعها الحدثي إلى صيغتها اللسانية في الحكاية أو الأحاديث بلغة سورة يوسف. ذلك أن حكاية الحلم ليست لغة هدفها البيان إذ هي تترجم لغة هدفها الكفران: وإذن فالحكاية من التأويل المذموم الذي تجعله الهرمينوطيقا تأويلا محمودا بتقويم تحريفه الكافر لما كان ينبغي أن يكشف بالرموز المعبرة. ومن ثم فالحكاية تحتاج إلى التأويل الذي يقوم التحريف بتحريف مقابل كما نفعل عندما نسوي قضيبا معوجا فيصبح التأويل عندئذ محمودا لانه تحريف التحريف أو إن شئنا تسوية التحريف. لكن إذا استعملنا هذا المعنى عند الكلام على النص المقدس فكأن المؤول يدعي تسوية نص

محرف هدفه الكفران لا البيان فلا يكون الرسول إلا قاص أحلام وليس هادي الأنام!

إن الفرق بين نظام الترميز الذي تستعمله الاحلام ونظام الترميز الذي تستعمله النصوص المقدسة هو كالفرق بين الترميز الهادف إلى البيان (النصوص المقدسة تظهر المعنى) والترميز الهادف إلى الكفران (الأحلام تخفي المعنى). ويمكن اعتبار النصوص الادبية جامعة للجنسين. فبعضها كاشف للمعنى وبعضها مخف له. ومن ثم فبعضها بيان من جنس النصوص المقدسة وبعضها كفران من جنس أحاديث الاحلام. وذلك هو المقصود في سورة الشعراء. والبعض ممن لا يؤمن بالوحي يعكس فيعتبر النصوص المقدسة جامعة بين نظام الترميز في الآداب ونظام الترميز في الاحلام. وفي الحقيقة فإن القرآن لا ينفي ذلك جملة وتفصيلا بل هو يميز في الاحلام بين الاضغاث والرؤى الصادقة. فيكون النص المقدس فيه هذا المعنى عندما يكون القصد بالآداب ما حمد في سورة الشعراء وبالاحلام ما صدق من الرؤى.

ولعل تفسير هيدجر لمفهوم القول المرادف عنده للظهور (وهما المفردتان اليونانيتان اللتان تتألف منهما كلمة فينومينولوجيا) في الوجود والزمان خلال تعريف الفينومينولوجيا يساعد على فهم القصد:" إن القول(=الكلام) إبانة "ابو.." مقوله منه ذاتِه. ففي القول (أبوفانسيس)إذا كان قولا حقيقيا ينبغي أن يكون ما يقال مستمَدا من المقول بحيث يكون البلاغ القائل مبِينا في ما قاله حول مقوله فيجعله من ثم في متناول الآخرين. تلك هي بنية القول من حيث هو أبوفانسيس (=الابانة الدالة أو المشيرة إلى الامر الذي يقال).لكن ضرب الكشف هذا بمعنى الابانة الدالة ليس متحققا في كل قول"[٣٩].

فالقول Logos يترجمه بالبيان أي اظهار المعنى أو جعله مرئيا بخلاف الترجمات المعتادة التي اعتبرته عملية عقلية تقع في الذهن وتصل بين موضوع ومحمول كما هو شأن فعل الحكم. من ذلك أن تعريف الانسان بالحيوان الناطق دون تعريفه بالحيوان المبين دقة وعمقا. فالمعنى الاول ليس إلا احدى ثمرات المعنى الثاني الذي هو أشمل وأدق كما في سورة الرحمن التي تعرف الانسان بالبيان وهو ما يساعد على فهم مدلول تعليم الله آدم الاسماء كلها كان الحجة الحاسمة في رمز تعليل استخلافه ردا على حجج الملائكة[٤٠].

فيكون التأويل المحمود تفسيرا يكشف ضروب البيان ويكون التأويل المذموم معاملة ضروب البيان وكأنها ضروب الكفران التي في الاحلام أو تعابير اللاوعي. لذلك فاستعمالنا المعنى المذموم خلال كلامنا عن القرآن يفترض أننا نعتبره من جنس الكفران الذي يخفي لا من جنس البيان الذي يكشف: وتلك هي علة تكفير الغزالي نفاة البعث الجسدي لان نفيهم يعني أن نصوص القرآن لا تبين الحقيقة بل تكفرها. فيكون النص المقدس أدبا أو حلما وليس وحيا لم يأت إلا ليبين للناس لا ليغالطهم. أما التأويل بمعنى حصول الامر الخفي أو تحقق الحدث المخبر عنه فهذا يفيد تعين المعنى العام في الحدث الفعلي. وهذا ليس المقصود بالتأويل من حيث هو فن منهجي لفهم النصوص أو الاحداث بل هو تحقيق لما في النصوص وتحويلها إلى احداث. وهذا ليس فنا أو منهجا بل هو فاعلية الخلق نفسها[٤١].

ويساعدنا هذا النموذج النظري الذي استمددنا مادته من ابن خلدون كما نبين في غاية هذا الفصل على تحليل تطورات الفكر الديني في كل حضارات الكتاب منزلا كان الدين الذي صدر الفكر عن أصحابه أو غير

منزل ببعدي هذا الفكر النظري (الكلامي- الفلسفي) والعملي (الفقهي- الصوفي)أن هذه السنن عالجت نفس الظاهرات وخضعت لنفس المؤثرات رغم اختلاف المناظير. وأفضل من حدد اختلاف المناظير بين الاديان الثلاثة فبين الخصائص الجوهرية للرسالة المحمدية بدون قصد منه هو ابن حزم إذا صغنا فلسفيا محاولته تصنيف السنن الدينية في الفصل. فهو قد استعمل القسمة الافلاطونية من دون تنويه صريح للمجال المقسوم ولا لمعيار القسمة: والمجال المقسوم مضاعف المستوى إذ هو وجود الحقيقة في ذاتها وفي علمنا بها وجوداهما متصلين ومنفصلين معا ومعيار القسمة مضاعف كذلك إذ هو شهود الحقيقة أو جحودها باطلاق أو باضافة.

فهو قد بدأ فقابل بين مثبتي الحقيقة ونفاتها عامة من غير تحديد لاداة الوصول إليها (العقل أو النقل). ثم ميز ضمن المثبتين بين القائلين بكفاية العقل (نفاة النبوة) والقائلين بعدم كفايته (مثبتو النبوة). ثم ميز ضمن مثبتي النبوة بين القائلين بعموم المخاطبين بالرسالة والقائلين بخصوصهم. ثم ضمن القائلين بعموم المخاطبين بالرسالات ميز بين القائلين بعموم الرسل على جميع الشعوب والقائلين بخصوص الرسل الذين ينبغي أن يكونوا من الشعب المختار. والمعلوم أن هذه الحجة هي أسخف ما رد به باسكال في رسائله الرعوية نبوة خاتم الرسل[٤٢]: كيف يكون محمد رسولا فضلا عن أن يكون خاتم الرسل وهو ليس يهوديا!

فيكون ابن حزم بذلك قد اقتنص عصفورين بحجر واحد من حيث لا يعلم. فهو قد اكتشف مبدأي الاسلام الثوريين. ثم هو استعملهما لتصنيف الاديان التاريخية وترتيبها ترتيبا يتطابق فيه التاريخي والتصوري سواء كانت الاديان طبيعية أو منزلة:١- المجال المقسوم أو الحقيقة (بالحق نزلناه وبالحق نزل) ٢- ومعيار التقسيم أو وحدة ادراك الحقيقة فرقانا (اتحاد

الصورة والمادة في فعل العقل ومن ثم تضمنه الوجدان) ووجدانا (اتحاد وحدة المادة والصورة في فعل الوحي ومنه ثم تضمنه الفرقان). وتلك هي علة الختم نافي الوساطة:

١- ففي القسمة الأولى ميز ابن حزم بين من يؤمن بوجود الحقيقة ومن ينفيها (السفسطة) فضم الالهيات الفلسفية إلى الالهيات الدينية و أدخل في تصنيفه من ثم كل الاديان الطبيعية سواء كانت تقول بوجود الحقيقة أو تنفيها إذ السفسطة نفسها جزء من المادة المقسومة هنا.

٢- وفي القسمة الأخيرة ميز بين المسيحية والاسلام بكون الاولى تشترك معه في القول بعموم المرسل إليهم لكنها تختلف عنه بالقول بخصوص الرسل حصرا إياهم في بني اسرائيل. أما الاسلام فيرى أن الله قد أرسل لكل أمة رسولا بلسانها قبل أن يرسل الرسول الخاتم للجميع علما وأن المرسل إليه حسب الاسلام هو كل الكائنات وليس البشر وحدهم.

٣- وفي القسمة الثالثة ميز بين الاسلام والمسيحية من جهة واليهودية من جهة ثانية لكونها تنفي العموم مرسلا إليه ورسولا في حين أن الاسلام والمسيحية يشتركان في عموم المرسل إليهم رغم اختلافهما في عموم الرسل.

٤- وفي القسمة الثانية ميز بين الدين الطبيعي والدين المنزل مقابلة بين كفاية العقل والحاجة إلى الوحي فأصبحت الفلسفة القائلة بكفاية العقل جزءا من الاديان الطبيعية أو الاديان الطبيعية جزءا منها.

وتلك هي الاقسام التي توصل إليها ابن حزم باستعمال مبدأي ثورة الاسلام: ١- الفطرة التي تجمع بين الدين الطبيعي والدين المنزل ويرمز إليها المجال المقسوم في كل مراحل القسمة (الحقيقة) و ٢-كلية الوحي التي تعم المرسل إليهم والرسل لأن المرسل (الله) لم يختر جماعة

ليصطفيها من دون بقية البشر بانتخاب الرسل منها دون سواها بل هو يعامل البشر بمفهوم عموم الاستخلاف وذلك هو مبدأ منظور التقسيم.

فيكون المنظور الاسلامي قابلا للتحديد بمعايير القسمة في وجهها الموجب خلال المراحل الاربعة. فهو:

١- يقول بوجود الحقيقة عامة.

٢- وهو لا يقابل بين العقل والنقل سبيلين للوصول إليها.

٣- وهو يقول بعموم توجه الرسالة إلى المخاطبين بشرا كانوا أو غير بشر أي جميع المخلوقات.

٤- وهو أخيرا يرى أن كل الجماعات ارسل لها نبي بلسانها لأن الله لا يحاسب قبل أن يكلف برسالة صريحة (ولا يقصد باللسان النطق البشري فحسب بل هو تسمية الكل بالجزء كما في مفهوم منطق الطير أو منطق النحل ألخ..إذ هي جميعا أمم مثلنا ومن ثم فلها رسلها حتى وإن لم يرد ذكرهم في القرآن).

٥- لذلك فهو الدين الخاتم والفاتح. فهو فاتح بالقول بثبوت الحقيقة للعقل البشري. وهو الخاتم بتوصله إلى اثبات استغناء البشر عن الوسطاء بين المخلوقات وربها.

والغريب أن محاربي الاسلام الحاليين يقبلون التحديد الجامع المانع بالوجوه السالبة من أقسام ابن حزم. فالطبعانيون الصرحاء منهم ممثلين بالذرائعية وبما بعد الحداثة ينفون الحقيقة (سوفسطائية محدثة: الحقيقة هي الفرضيات الناجعة أو بلغة نيتشه الكذب المفيد) واللاطبعانيون المنافقون منهم ممثلين بالصهيونية وبالمسيحية المتصهينة ينفون عموم الوحي رسولا ومرسلا إليه ومن ثم فالمرسل خاص بالشعب المختار دون سواه.

فأما الظاهرات التي عالجتها أصناف التأويل التي حددنا فهي:

١- ظاهرة الكتاب عامة مقدسا كان أو غير مقدس.

٢- وظاهرة التاريخ عامة مقدسا كان أو غير مقدس.

٣- وأثر الأول في الثاني بمعنى فعل ما بعد التاريخ في التاريخ بالمعنيين المقدس وغيره.

٤- وأثر الثاني في الاول بمعنى فعل التاريخ في ما بعد التاريخ بالمعنيين المقدس وغيره.

٥- ووحدة الكل في التقليد التفسيري مضمونا الملازم لانماط العيش الجمعي في حضارات الكتاب. تلك هي الظاهرات المعالجة.

وأما المؤثرات في مناهج العلاج التأويلي فهي:

١- التراث اللساني الادبي الذي هو مجال التأويل بالقصد الأول[٤٣].

٢- والتراث المنطقي الفلسفي الذي هو مجال التحليل بالقصد الأول[٤٤].

٣- أثر الأول في الثاني أو أثر أساليب التعبير في الكشف عن الحقيقة بالطرق التأويلية: اللقاء الصدامي الاول بين التأويل والتحليل من منطلق التأويل[٤٥].

٤- وأثر الثاني في الاول أو أثر الكشف عن الحقيقة في أساليب التعبير بالطرق التحليلية: اللقاء الصدامي الثاني بين التحليل والتأويل من منطلق التحليل[٤٦].

٥- ووحدة الكل في التقليد التفسيري الملازم لانماط التفكير الجمعي في حضارات الكتاب والمتضمن لكلا الصدامين.

ويحتاج هذا النموذج النظري الذي يساعد في تحديد الموضوعات والمناهج إلى تحليل دقيق لنفهم منطق التحولات التي حصلت في التاريخ الفعلي ومطابقتها للمقياس التصوري. ولنبدأ بالموضوعات.

فالظاهرات التي عالجتها الحضارة العربية الاسلامية هي كما أسلفنا:

١- ظاهرات الكتاب.

٢- وظاهرات التاريخ.

٣- وأثر الكتاب في التاريخ (كتابة التاريخ متأثرة بوعي غائم بفلسفة القرآن التاريخية مع تأثر بالاسرائيليات لما فيه من قصص وبالقصص الشعبي المنسوج حول الفتوحات)[٤٧].

٤- وأثر التاريخ في الكتاب (تأثير أحداث التاريخ المعلومة في التفسير بأسباب النزول)[٤٨].

٥- ووحدة الكل (وحدة العلوم الدينية والوجوه الاساسية للثقافة العربية الاسلامية بكل أحداث تاريخها) في التقليد التفسيري مضمونيا وفي أنماط العيش.

وأما المؤثرات التي هي في الحقيقة مادة العلوم الادوات في المعرفة الدينية فهي كما أسلفنا:

١- التراث اللساني الادبي.

٢- والتراث المنطقي الفلسفي.

٣- وأثر الأول في الثاني (ليس في اسلوب الكتابة فحسب بل وكذلك في منظور التفكير: ومثاله الكتابة الرمزية عند فلاسفتنا بدءا بابن سينا وتوسطا بابن طفيل وختما بالسهروردي المقتول).

٤- وأثر الثاني في الاول (ليس في منظور التفكير فحسب بل وكذلك في اسلوب العلاج: أغلب أدب المعري هو من هذا الجنس).

٥- ووحدة الكل في التقليد التفسيري وأنماط التفكير شكلا.

تلك هي العوامل العشرة التي أحصيناها بصورة نسقية ومنطقية والتي يرد إليها كل المسائل التي يدور حولها الكلام في قضايا المنهج والفهم. وكل ما عمله الغرب بعد الاصلاح عامة ومنذ القرن التاسع عشر خاصة نقدا للنصوص لتحقيقها العلمي تمييزا بين الصحيح والمنحول وسعيا لفهمها كان قد تم ما يجانسه عندنا في نهاية القرن الأول للهجرة السابع للميلاد بالنسبة إلى نص القرآن الكريم عندما تم جمع نسخه فوحد نصه ونوقشت قراءاته[٤٩] وحددت شروط رسمه ونطقه[٥٠]. وحصل نفس العمل بالنسبة إلى السنة الشريفة في نهاية القرن الثالث للهجرة القرن التاسع للميلاد عندما صنفت الصحاح وتم الاستدراك عليها.

والخطأ كل الخطأ هو عدم التمييز بين النوع والعدد: فالأول لا يكتمل تحقيقه أبدا والثاني هو أعيان تحققاته. فما يمكن اعتباره قد تم هو منظور العلاج: التدوين النقدي من حيث هو منظور علاج أمر لا يمكن لاحد أن يشكك في شروع المسلمين فيه منذ بداية حضارتهم. لكن نوع العلاج النقدي لامتناه عدديا: أي إنه لا يمكن أن يعتبر قد تحقق لان بعض أعيانه حصلت بل هو يبقى مفتوحا إلى الابد. فينبغي أن يبقى القرآن والحديث مجالي بحث مفتوح إلى أن يرث الله الارض ومن عليها. لكن المسيطرين على الفكر الديني الاسلامي الحالي من كان له ومن كان عليه يتجاهلون طبيعة هذا العمل العلمي الذي لم ينكره أحد من المذاهب الدينية عندئذ ولم يدع أحد منهم أنه اكتمل بخلاف متخلفي عصرنا، بل إنها جميعا شاركت في هذا الجهد العلمي واعتبرته دائم التجويد لانه مصدر حججها في الجدل الدائر بينها. لذلك فالمستحوذون الحاليون على الفكر الديني بصنفيهم يوقعون الدراسات الدينية الاسلامية في خطأين قاتلين:

الأول سببه متزعمي التحديث الجاهل إذ يزعمون أنهم في قطيعة مطلقة مع كل هذا الجهد النظري لانهم سيستعملون طرقا يزعمونها غير مسبوقة في حين أنها كلها أو جلها أو على الأقل بذراتها لا تخلو منها حضارة ذات آداب وكتب مقدسة. ينسبون اكتشافها إلى الغرب لكأن شكلها المتأخر من طبيعة مختلفة عن مراحل تكونها المتوالية فيبنون على استعمالها ضرورة القول بما يقولون به في الدين لكأن الغرب نفسه ليس فيه مؤمنون يستعملون هذه المناهج دون أن يؤديهم ذلك إلى مزاعم الاقزام. إنهم يعتبرون خياراتهم الايديولوحية ثمرة مضطرة للمنهج الحديث المزعوم في حين أن المنهج ليس جديدا أولا وأنه ليس مسؤولا على تخريفاتهم ثانيا لكونه لا يقتضيها. فهو ليس جديدا كما نرى لاحقا وهو ليس مسؤولا لان نفس المنهج يمكن ان يستعمل لاثبات العكس أولا ولان اكتشافه نفسه علته خصوصية الظاهرات الانسانية عامة والظاهرات الدينية خاصة كما أسلفنا عند مناقشة مزاعم التحديثيين بالاسم.

الثاني سببه متزعمي التأصيل الغافل. فهم يزعمون التأصيل قابلا للحصول بالعودة إلى حال سابقة من المناهج والاقتصار عليها لانهم يعتبرونها مطلقة الكمال فلا تحتاج للنقد والتجاوز بدل السعي إلى تطويرها عملا بما حققه المتقدمون عندما أبدعوا كثيرا من مراحلها أولا (من عدم أو يكاد) وطوروا ضروب استعمالها أدوات لفهم النص وتأويله ثانيا. وبيان ذلك من مبررات انطلاقنا من عرض ابن خلدون أساليب التفسير ونقد الحديث وعلوم اللسان. وهم لا يدرون أنهم بذلك يصدقون المخرف من زاعمي التحديث عندما يؤيدون نسبة مواقفهم السلبية من الدين إلى استعمال المناهج الحديثة لا إلى الجهل بهذه المناهج نفسها فضلا عن الجهل بالدين ما جعل الغافل من رجال الدين يتهم كل من يستعمل هذه

المناهج بالكفر تماما كما حصل في اللقاء الاول بالفلسفة عندما كان المنطق يعد استعماله زندقة ثم أصبح بالتدريج مشروطا في كل العلوم الدينية من رجال الدين انفسهم!

لذلك فأخطر ثمرات هذا الموقف المر هو أن الفكر الحي يترك لغير أهله فيموت الفكر أو يتصف بأفسد آثاره الجانبية كما هي حال الأدوية التي يصفها المتطببون لاغبياء المرضى[٥١]. ولنضرب مثالين لما يمكن أن تجود علينا به تجاربنا السابقة من نظريات تساعد على تطوير نظريات التفسير الاسلامي. أولهما يتعلق بأدوات تحليل الشكل ونستمده من التأمل العميق لثورة الخليل اللسانية. والثاني يتعلق بأدوات تحليل المضمون ونستمده من التأمل العميق لثورة ابن خلدون الفلسفية (وهي أوسع من ثورته في فلسفة التاريخ والعمران كما سنرى). والهدف في الحالتين هو مواصلة جهدهما وتطويره. فلا تقدم للفكر من دون مواصلة توجهاته الاصلية مواصلة حية قد تلغي كل التعينات لتبقي على نُحُوِ الكليات أو خطوط قوة التوجه نحو مثل عليا لا تتعين دلالاتها ومعانيها تعينا مبدعا إلا من منطلق قيم الحضارة التي ننتسب إليها.

ولنبدأ بالخليل. فلعل أهم نظريتين أسستا للاستنتاج النسقي في فقه اللغة وفي التركيب بعد استكمال الاستقراء الذي قام به علماء اللغة عندما قيدوا كل شاردة وواردة من كلام القبائل العربية وآدابها هما:

١- نظرية الفراهيدي في التواليف الصوتية لبناء المعجم وفي التواليف الحركية لبناء العروض.

٢- ونظريته في العوامل والتقدير نظريته التي أسس عليها علم النحو.

وقد مثل الخليل لطبيعة نظرياته ولموقفه الابستمولوجي بمثال المرء الذي دخل بيتا فتخيل لها نظاما دون أن يدعي انه النظام الوحيد الممكن

بل ترك الباب مفتوحا لتصور أنظمة أخرى قد تكون أكثر نجاعة تفسيرية. وكلتا النظريتين أدت دورا مهما في التفسير. حتى إن أولى نظريات المجاز في القرآن كان المقصود بها أساسا ضروب التقدير في الكلام العربي كما في كتاب أبي عبيدة حول المجاز في القرآن. والمعلوم أن التقدير هو في جوهره قول بتراكب بنيتين في الكلام: البنية السطحية التي هي التركيب النصي للعبارة والبنية العميقة التي تكتمل باضافة ما ينبغي تقديره ليكون الكلام نسقيا وذا دلالة بينة.

ويمكن القول إن نظرية التواليف الصوتية لم تكتمل فائدتها إلا بنظرية الاشتقاق الاكبر لابن جني. بل ينبغي أن نجعل هذا الاشتقاق كبيرا لان فوقه ما هو أكبر منه. إنه الاشتقاق الذي يقول به استاذ السكاكي أعني اشتراك المفردات في بعض حروفها وليس بالضرورة فيها كلها: فهي حتى في هذه الحالة تتضمن شبة أواصر واشتراك في النسب يساعد على تحديد مجال الدلالة من منطلق الوحدة المادية للدال حتى في أدنى حدودها. وقد شرحنا ذلك بوضوح في كتاب الشعر المطلق. ويكفي التذكير بمبدأ الاشتقاقات الخمسة. فالاشتقاق الاصغر التقليدي ذو فرعين. وهو ينبني على الحفاظ على ترتيب حروف مادة المفردة مع تغيير الحركات فقط أو باضافة حروف اخرى زيادة على المجرد: وذلكما هما نوعاه. والاشتقاق الأكبر التقليدي هو بدوره ذو فرعين. وهو ينبني على تغيير ترتيب حروف مادة المفردات إما بالابقاء عليها كلها أو بحذفها أحدها أو اثنين منها (وإذن فمبدآه هما عكس مبدأي الاوال): وذلكما هو نوعاه . والاشتقاق الاصل هو نسق الصرف الخاص بنظام اللغة نسقه الذي يحدد تحول الاصوات بعضها إلى بعض ويتحكم في الاشتقاق عامة. ومركزه الاساسي حروف العلة. والمقصود باكتمال النظرية هو تحدد وظيفتها في الدلالة.

فهي بهذه المعاني الخمسة صارت الأداة المادية لتحديد مجالات الدلالة من منطلق فقه اللغة في علوم اللسان العربي أعني دلالة الدال المفرد لا دلالة مؤلفات الدال. وطبعا يمكن تصور ما فوق ذلك بتصور صرف الالسن عامة من خلال دراسة جميع الانظمة الصرفية وبيان القوانين العامة لانتخاب الانظمة الصرفية الحاصلة والممكنة عقلا. فتكون النظرية عندئذ من جنس نظرية الفراهيدي لكنها تعم اللسان من حيث هو لسان عامة ولا تخص لسانا بعينه. ولست أدري هل هذا ممكن فعلا. لكني أتصوره ممكنا عقلا إذا وصلناه بنظريات الشعر والموسيقى. وهنا نعود إلى الفراهيدي مرة أخرى. فالتأليف الصرفي الكلي ينبغي أن يكون تأليفا للممكن من أنظمة الحركات لا من أنظمة الأصوات. وهو بهذا قد حدد أنظمة البحور الشعرية العربية في علم العروض.

ونحن نزعم أنه يمكن ان نحدد أنظمة الصرف الكلي أو أنظمة التناسق الموسيقي للصوت القابل للاستعمال وسيطا دالا في اللسان من حيث هو لسان دون نسبة إلى قوم أو جنس: فمادة الصوت واحدة وجهاز التصويت واحد وآليات تصوير الاولى بالثاني قابلة نظريا للتحديد العلمي الدقيق. ومخارج الحروف في الجهاز التصويتي مرتبطة بمبدأ أعم هو مرور النفس المصوت الذي تتحدد بقطعه حسب كيفيات مختلفة وفي مواقع متباينة من الجهاز التصويتي. لكن ما يحدد نوع المرور في كل الاحوال هو الحركات التي هي فتح مجرى النفس واعطائه حركة بأدوات التحكم في غاية الممر الصوتي أي بالشفتين: لذلك سميت الحركات العربية بشكل حركة الشفتين ضما وفتحا وخفضا مع التقصير والتطويل (الحركات الست الرئيسية وكل ما عداها من الحركات مؤلفات منها مثلها مثل الالوان المختلفة في علاقتها

بالالوان الاساسية). فلا يخرج الحرف إلا بالأمرين معا: مخرجه الذي يجعله صوتا ومخرج الحركة الذي يحدد مقام التصويت ومدته.

لذلك فلا بد أن يوجد "تناسب ما" (وقد يكون دالة محددة بالمعنى الرياضي للكلمة) بين نظام حركات النظام الصرفي ونظام أصواته يجعل النظام الاول قابلا لان يكون مصدرا لقواعد تحدد النظام الثاني بقانون رياضي محدد. ولولا ذلك لما أمكن لبحور الشعر أن تتحدد بصرف النظر عن المادة الصوتية اقتصارا على انتظام الحركات المحددة لمدد الاصوات. ونفس الامر بالنسبة إلى الصيغ الصرفية فهي ثابتة رغم تغير المواد الصوتية وهي محكومة بالحركات وليس بالمادة الصوتية التي تتحدد مددها بالحركات كذلك: وحكم الحركات هنا مبني على ترتيبها وعلى قدرتها على تحديد مدد الاصوات (ومن المفروض ان لا تكون الاصوات قابلة للنطق من دون الحد الادنى من مدة الحركة) وعلى عددها الذي يؤدي أحيانا إلى أصوات ذات وظيفة الكرسي المحض كما في صيغ الاستقبال في العربية التي تستعمل الكثير من الاصوات المختلفة المؤدية لوظيفة الكرسي فهي الحاء في مصر والباء في ليبيا والتاء في الجنوب التونسي والكاف في المغرب الاقصى إلخ... وهي في العربية الفصحى السين. وفي كل الاحوال فنحن نفترض أن البحث في هذه العلاقة سيمكن من اكتشاف قوانينها العلمية التي هي عين هذا النظام الكوني.

وقياسا على الصرف الكلي يمكن تصور النحو الكلي فنطور نظريات الخليل النحوية تطويرنا لنظرياته الصرفية. لكن الرافعة هنا ليست الموسيقى والزمان أو توالي الحركات في النطق والسمع (قوانين التزاحم والتناغم الصوتي) بل الرافعة ينبغي أن تكون الرسم والمكان أو تساوق الصور في الرسم والرؤية في مجال الوعي المساوق للكلام بثا أو تلقيا وفي "العالم"

الذي يمثل مرجع هذا الوعي خلال عملية البث أو التلقي (قوانين التزاحم والتزاوج الشكلي). فعندما يصدر عنا كلام أو نتلقى كلاما نكون "مغنين - مستمعين" و "راسمين- متفرجين" بالضرورة. ذلك أن التناغم الصوتي هو الشرط الضروري والكافي في نجاح التواصل لأننا لا نسمع كل الاصوات بل نستنتجها بسرعة البرق من بعض ما سمعنا بدليل أن كل سوء تفاهم بين المتخاطبين متعلق بالوسيط يعود إما إلى سوء النطق أو إلى سوء السمع للاصوات فننطق صوتا بدل صوت أو نسمع صوتا بدل صوت.

كما أننا لا نرى كل الأشكال التي نراها بل نستنتج كل ما نراه جملة من البعض الذي نراه فعلا بدليل عودة نفس الظاهرة إلى سوء الرسم أو سوء الرؤية للمعاني فنرسم معنى بدل معنى أو نرى معنى بدل معنى. ويتأكد ذلك في القراءة عندما تصبح ملكة مستحكمة. فبمجرد تعلم القراءة يصبح المرء غنيا عن رؤية كل الحروف بل هو يقرأ بسرعة تنفي ان يكون قدر الزمان المقطوع كافيا لرؤية كل الحروف رؤية فعلية. ولعل عدم رؤية الكاتب اخطاءه المطبعية علته أنه لا يقرأ كل المكتوب حقا على الورقة بل بعضه فلا يرى الاخطاء لان البعض الآخر مستنتج في عملية القراءة المراجعة وليس مرئيا فعلا.

وفي الحقيقة فنحن عند التخاطب لا نسمع الأصوات ولا نرى المعاني بل نشعر وكأننا في العالم المرجع الذي يدور الكلام عليه مقيمين بين اشيائه التي نراها ونتحرك ضمنها بحسب ما يأتي من الكلام وكأنه تعليمات توجه انتباهنا في هذه الحركة عند الفهم أو تعليمات لا تستطيع توجيهنا لعدم حصول الفهم أو التفهيم إما لخلل في التناغم الصوتي يفسد عمل السمع أو لخلل في التناغم الشكلي يفسد عمل البصر فيبدو علينا التردد في الفهم وكأنه تردد حركة الانتقال في ذلك العالم. وهذا هو النوع الاول من

التفسير الذي أشار إليه ابن خلدون في كلامه على كيفية تعامل أهل الصدر قبل تأليف التفاسير مع معاني القرآن: فهم كانوا يعيشونها مباشرة فلا يرونها نصا يفسر أو يؤول بل هي عندهم حدث قولي معانيه متعينه في الحدث الفعلي الذي يتنزل القول عليه وفيه.

وكل عمل أدبي في عصره يكون مؤثرا بمقدار تحقيقه هذا التعالي الناقل من النص إلى المنصوص حتى يرى القارئ ما وراء النص ولا ينتبه إلى النص إلا إذا وقف موقف الناقد فانتقل من موقف المتذوق بالعيش إلى محلل التذوق وراء مجرد الاستسلام للاثر المباشر. وأغلب قسط من تأثير القرآن اليوم هو من جنس التذوق المباشر لصوت المجود لانعدام القادرين على الموقف النقدي بمعناه الموجب أعني موقف المحلل لعلل التأثير الشكلية والمضمونية وللعلل التفاعلية من الأولى إلى الثانية ومن الثانية إلى الأولى وللعلل الشاملة التي يتحقق فيها المقدس: أعني جميع الفنون المعبرة عن الذوق والرزق والنظر والعمل والوجود أي كل أبعاد الوجود الانساني التي يدور حولها بعد الخطاب الموجه إلى البشر من القرآن الكريم. والمعلوم عند كل مؤمن به أنه هو ليس موجها إليهم وحدهم. ولهذا الموقف وظيفتان:

١- وظيفة علمية خالصة: عندما لا تكون ضرورية لتنشيط التذوق المباشر الغني عنها إذا كان معايشو النص منتسبين إلى مجال المؤثرات الادبية للنص لحظة فعلها الحي (وهو ما بات منعدما بالنسبة إلى القرآن حتى عند العرب فضلا عنه عند المسلمين الآخرين). عندئذ يكون طلب فهم علل التأثير لا يستهدف تقوية التأثير بل هدفه الفهم لذاته. وهذا لسوء الحظ منعدم الآن عند المسلمين ليس في درس القرآن فحسب بل في كل مجالات الفكر وتلك هي علة فقدانهم القدرة على الابداع: الابداع ممتنع

من دون التمحض للفهم المطلوب لذاته. ولا يمنع ذلك من أنه يمكن أن يكون بصورة غير مباشرة بدافع عقدي أو نفعي.

٢- وظيفة علمية ذات قصد عملي: أما الوظيفة الثانية فهي تصبح ضرورية عندما يكون الامر كما هي حال المسلمين حاليا. فلكأننا عندئذ- وهو مجرد قياس لكيفية تحقيق الوظيفة وليس للامرين المؤديين للوظائف ولا لطبيعية الوظائف- نريد أن ننشط الذائقة الادبية بنقد اعمال الأمة الابداعية أو روائعها كما نفعل عندما نحيي تذوق المعلقات. عندئذ لا يكون المطلوب هو العلم لذاته بل للوظيفة التي يؤديها في احياء الذائقة الادبية مباشرة وبصورة غير مباشرة في احياء وعي الامة بذاتها. وهو طبعا لا يمكن أن يؤديها حقا وبصورة ناجعة إلا إذا توفر فيه ما يقتضيه دوره النظري الخالص لما يكون مطلوبا لذاته. فتكون الوظيفة الأولى رغم ما يبدو من تقابل شرطا في نجاح الوظيفة الثانية.

وإذن فبوسعنا تصور نظام توليف نحوي كلي يشمل كل الالسن من جنس نظام التوليف الصرفي الذي افترضنا امكانه ولكن بالاستناد إلى قوانين تلاؤم الصور في المكان بدل الاستناد إلى قوانين تناغم الأصوات في الزمان. ونحن نبني نظرية الشعر المطلق على الاشرئباب إلى هذين النظامين اللذين نعتبرهما سر اعجاز القر آن الكريم. ومن دون هذا السر لا يمكن أن يكون القرآن كتاب الدين الخاتم إذ هو بلسان قوم بعينه لا بلسان البشرية كلها: لا بد إذن أن يكون وراء لسان القوم المعين وفي ثناياه لسان البشرية كلها بل ولسان كل المخاطبين به من البشر ومن غير البشر إذ هو للانس والجن. لكن عدم اكتشاف هذين النظامين بعد وحتى عدم اكتشافهما باطلاق ليس كافيا لنفيهما. فقد يكون علمهما المعين من العلم بالغيب ومن ثم فالاعتقاد فيهما من الاعتقاد فيه. بل أكثر من ذلك فنحن

نعتقد أنه لا يمكن للابداع البشري أن يحصل في أي مجال إذا لم نفترض مثل هذا اللسان الكوني سواء اعتقدنا في وجود نظيره في القرآن أو لم نعتقد.

وفي الحقيقة فإن القرآن يعين هذين الامرين بما يقرب منهما في رمز اللوح المحفوظ الذي لا يمكن أن يكون مكتوبا بلغة قوم دون قوم أو حتى بلغة موجود دون موجود بل لا بد أن تكون رموزه لغة تتساوى فيها كل الكائنات التي تكون قد جهزت بأدوات قراءتها الخاصة بها كما في مفهوم التسبيح الذي يعم كل الكائنات حتى وإن كنا لا نفقه تسبيحهم: إنها نظام دوال علم الله الذي هو نظام المدلولات المطلقة التي يعد الوجود المادي والروحي تأويلين من تأويلاتها اللامتناهية. وفي هذه الحالة يكون صرف الدال من جنس قوانين الكيمياء ونحو المدلول من جنس قوانين الفيزياء ويكون النظام الكوني الجامع بينهما من جنس الرياضيات الكلية التي تتعالى على الكيمياء والفيزياء وعلى أثر الكيمياء في الفيزياء (كيف تفعل الانظمة الخاصة للكائنات في النظام العام للعالم الذي تتحيز فيه) وأثر الفيزياء في الكيمياء (كيف يفعل النظام العام للعالم في الانظمة الخاصة للكائنات)[٥٢]. لكن كل هذه المعاني إنما هي للتقريب فحسب إذ إن النسبة بين أنظمة اللوح المحفوظ الرمزية وهذه القوانين هي نسبة اللامتناهي إلى المتناهي.

ولنثن بابن خلدون. فمثلما يمكن أن نطور ثورة الخليل الشكلية (المتعلقة بأدوات شكل التفسير) يمكننا كذلك أن نطور ثورة ابن خلدون المضمونية (المتعلقة بأدوات مضمون التفسير). فللأمانة العلمية وحتى نكون منصفين لا بد من الإشارة إلى أن مادة هذا النموذج كلها (عدد اصناف التفسير وطبيعتها) من ثورته التي نبين هاهنا. فهي مستمدة من

ملاحظتين خلدونيتين تتعلقان بعلم الكلام وبحل مسألة المتشابه. وتكمل الملاحظتان تصنيفه لضروب التفسير في الفصل الخاص بالتفسير فتلغيان كل ما يمكن أن يبدو فيه من نقص عللناه في بداية البحث بموقفه العقدي: وكلتاهما تكررت في فصل التوحيد وفصل كشف الغطاء عن المتشابه في القرآن والسنة من الباب السادس من المقدمة.

فأما الملاحظة الاولى فتقبل القراءة الشرطية لا التقريرية كما صيغت في نصه الظاهر بمقتضى صلتها بثانيتهما كما سنرى. وللاشارتين علاقة وطيدة بالدور الذي ننسبه إليه في القفزة النوعية التي حدثت في نظريات التفسير والتأويل عند المسلمين بفضله وبفضل ابن تيمية. فهو أولا يشير إلى أن علم الكلام أصبح الآن عديم الفائدة للجماعة بعد أن استقرت العقيدة: "وعلى الجملة فينبغي أن يعلم أن هذا العلم الذي هو علم الكلام غير ضروري لهذا العهد على طالب العلم إذ الملحدة والمبتدعة قد انقرضوا والأئمة من أهل السنة كفونا شأنهم فيما كتبوا ودونوا والأدلة العقلية إنما احتاجوا إليها حين دافعوا ونصروا. أما الآن فلم يبق منها إلا كلام تنزيه الباري عن الكثير من إيهاماته واطلاقاته. ولقد سأل الجنيد رحمه الله عن قوم مر بهم من المتكلمين يفيضون فيه فقال: ما هؤلاء؟ فقيل قوم ينزهون الله بالادلة عن صفات الحدوث وسمات النقص فقال: نفي العيب حيث يستحيل العيب عيب"[٥٣].

وقراءة هذه الاشارة شرطيا يعني أنه إذا كان علم الكلام مجرد دفاع عن العقيدة وكانت العقيدة قد استقرت فلا فائدة منه بعد ذلك عدى تمرين المتعلم على الجدال. وهذا يعني أن ابن خلدون لم يكن راضيا عن انحطاط الفكر الديني النظري إلى منزلة علم الكلام. لكن هذه القراءة تبدو تحكمية لو اقتصرنا فيها على هذه الجملة لانه يبدو من التحكم أن تقلب

التقريرية إلى شرطية. ما دفعنا إلى ذلك ليس التحكم بل قرينة الاشارة الثانية. ففي فصل التوحيد بالذات الذي هو عادة موضوع علم الكلام- بعد أن قال بعدم فائدته!- قدم ابن خلدون حلا نظريا لم يسبق إليه لتأسيس العقيدة على البحث النظري العميق لعلاقة أدلة الوجود الالهي بخاصية عقلية انسانية فكان حله منافيا تمام المنافاة لمقدمتي علم الكلام والميتافيزيقا مقدمتيهما الاساسيتين اللتين ظلتا سائدتين إلى حدود سيطرة حلول النقد الكنطي.

فلو كان ابن خلدون فعلا يعتقد أن ما شغل الكلام محله من فكر فلسفي في الالهيات هو الذي ينبغي النهي عنه وليس انحطاطه في شكل علم الكلام لما قدم حلا للمسائل الكلامية من منطلق غير معهود في علم كلام عصره وفي فلسفته. لذلك فهو يفعل من منطلق فلسفة نظرية جديدة حققت قفزة نوعية هي التي نعتبرها ثورة خلدونية حقيقية تضاهي ثورة ابن تيمية التي نصف لاحقا. وهذا الحل هو اعتبار الايمان بوجود الله:

١- ليس ناتجا عن التدليل العقلي بالتعليل السببي للوجود كما يرى الفلاسفة.

٢- ولا هو ناتج عن التدليل العقلي بالترجيح الجهوي له عن العدم كما شاع عند المتكلمين.

والحل الثوري الذي يقترحه ابن خلدون مقابل لذلك تمام المقابلة فهو:

١- عين حاجة العقل البشري لقطع التسلسل السببي الذي ليس له غاية عقلا بخلاف ما يزعم الفلاسفة.

٢- وحاجته لقطع الترجيح الجهوي الذي ليس له مرجح مقبول عقلا كذلك بخلاف ما يزعم المتكلمون.

فيكون الايمان ليس ناتجا عن التعليل السببي بل عن نفي التعليل العقلي بالسببية وليس عن الترجيح الجهوي بل عن نفي الترجيح العقلي بالجهوية ومن ثم فهو قفز وجودي مطلق إلى العلة الحرة الخالقة للتحرر من سلاسل التعليل أصلا سواء كان التعليل سببيا أو جهويا. يقول ابن خلدون:" فلنقدم هنا لطيفة في برهان عقلي يكشف لنا (استعمال برهان هنا لا ينبغي أن يفهم منها الدليل العقلي بل البرهان بالمعنى القرآني بدليل كلمة يكشف الواردة بعدها مباشرة بدل يثبت أو يبرهن أو يدلل) عن التوحيد على أقرب الطرق والمآخذ ثم نرجع إلى تحقيق علم الكلام(....) فنقول: اعلم أن الحوادث في عالم الكائنات سواء كانت من الذوات أو الافعال فلا بد لها من أسباب متقدمة عليها بها تقع في مستقر العادة (فهم أشعري للنظام السببي مناف للضرورة بالمعنى الفلسفي) وعنها يتم كونها. وكل واحد من تلك الاسباب حادث أيضا فلا بد له من أسباب أخرى ولاتزال تلك الاسباب مرتقية حتى تنتهي إلى مسبب الاسباب وموجدها وخالقها لا إله الا هو سبحانه. وتلك الاسباب في ارتقائها تتضاعف فتنفسخ طولا وعرضا ويحار العقل في ادراكها وتعدادها. فإذن لا يحصرها الا العلم المحيط سيما الافعال البشرية والحيوانية(.....) ولا تسحبن أن هذا الوقوف أو الرجوع عنه في قدرتك أو اختيارك بل هو لون يحصل للنفس وصبغة تستحكم من الخوض في الاسباب على نسبة لا نعلمها. إذ لو علمناها لتحرزنا منها. فلنتحرز من ذلك بقطع النظر عنها جملة. وأيضا فوجه تأثير هذه الاسباب في الكثير من مسبباتها مجهول لأنها إنما يوقف عليها بالعادة وقضية الاقتران الشاهد بالاستناد إلى الظاهر. وحقيقة التأثير وكيفيته مجهولة"[٥٤].

لما كان كل دليل على وجود الله يكون بقطع التسلسل السببي والتردد الجهوي (بين الامكان والوجوب والامتناع) فإنهما يمكن كذلك أن يكونا دالين على نفي وجود الله دلالتهما على اثباته وذلك لأن قطع التسلسل يمكن أن يتوقف قبل الوصول إلى الله لأنه تحكمي فنعتبر الطبيعة مثلا سبب كل شيء: وبذلك يصبح كل شرك علته التعليل السببي الذي يتوقف في سلسلة العلل عند علة يؤلهها. لذلك فإن ابن خلدون يرى أن اثبات وجود الله ليس بقطع سلسلة الاسباب التي لا تقطع إلا تحكميا وبدون دليل ولا بترجيح كيفية من كيفيات تأثيرها لأن كل الكيفيات متساوية عقلا فيكون الترجيح تحكما لا حرية اختيار ينسب إلى المبدع.

ولما كان كلا الامرين مجهول لم يبق إلا التخلي عن كل الأدلة الكلامية والفلسفية أي عن:

١- الدليل الكوني (بالعلة الفاعلة).

٢- والدليل اللاهوتي الطبيعي (بالعلة الغائية).

٣- والدليل الجهوي (بالعلة المرجحة لوجود الممكن على عدمه).

٤- فلا يبقى إلا القفز المباشر إلى الخالق الحر بما يسميه التحرز من القطع التحكمي لسلسلة الاسباب. فلم يبق من الادلة المعروفة إلا الدليل الوجودي. ففكرة الله في وجدان الانسان بمجردها تتضمن الإيمان بوجود الله خارج كل وجدان وهذا هو أصل القفزة التي يشير إليها ابن خلدون: فكرة الله تصور (ماهية) وحكم (له جهة الوجود) في نفس الوقت[٥٥]. وذلك يقتضي التخلص من الكلام سواء كان نقليا أو عقليا دفعة واحدة والاستعاضة عنه بالفن الذي هو أصل التحرر من هذه السبل الاربعة التي يمكن ان تعتبر مجرد محفزات إليه: التأمل والتفكر والتدبر الوجودي المحقق لهذه القفزة.

ويستنتج ابن خلدون من ذلك مباشرة نظرية في المعرفة العلمية المحدودة بعالم المخلوقات دون الالهيات التي هي مبنية على التخلي عن مبدأ العلم الطبيعي أو التعليل السببي: " (...) وليس ذلك بقادح في العقل ومداركه بل العقل ميزان صحيح فأحكامه يقينية لا كذب فيها. غير أنك لا تطمع أن تزن به أمور التوحيد والآخرة وحقيقة النبوة وحقائق الصفات الالهية وكل ما وراء طوره. فإن ذلك طمع في محال (....) فاذن التوحيد هو العجز عن ادراك الاسباب وكيفيات تأثيراتها وتفويض ذلك إلى خالقها المحيط بها إذ لا فاعل غيره وكلها ترتقي إليه وترجع إلى قدرته وعلمنا به إنما هو من حيث صدورنا عنه لا غير"[٥٦]. بعد أن أشار إلى الخطأ المتمثل في رد الوجود إلى الادراك: " (...) ولا تثقن بمايزعم لك الفكر من أنه مقتدر على الاحاطة بالكائنات وأسبابها والوقوف على تفصيل الوجود كله وسفه رأيه في ذلك واعلم ان الوجود عند كل مدرك في بادئ رأيه أنه منحصر في مداركه لا يعدوها. والأمر في نفسه بخلاف ذلك والحق من ورائه"[٥٧].

والمهم بالنسبة إلينا هو أن ابن خلدون لم يقف عند هذا الحد بل هو قد عالج في فصل كشف الغطاء عن المتشابه في القرآن والسنة اصناف التفسير الثلاثة التي لم يأت على ذكرها في فصل التفسير. ولما كان قد قدم نوع التفسير بالأثر التاريخي وربطه بالتفسير في الممارسة الحية للرسول الكريم ومن عايش تجربته وأسهم فيها وربط بين هذين النوعين فإن البعدين اللذين أضفناهما لبعدي الشكل اكتملا لما أضاف إليهما ابن خلدون ما يشبه تحليلية الوجود الانساني في هذا الفصل حلا لمسألة تأويل المتشابة. وبذلك نجد كل المادة التي توصلنا إلى صياغتها النسقية في

تحليل البنية الكلية للعلاقة بالكتاب في كل الحضارات التي عرفت الكتاب.

فبعد أن حلل المواقف من المتشابه وتاريخ التعامل معه في الفكر الاسلامي فضل ابن خلدون الموقف الاشعري الذي يعتبره أقرب ما يكون إلى التوفيق بين السنة و العقل ثم قدم نظريته في طبيعة التأويل من منطلق ما يمكن ان يسمى تحليلية الوجود الانساني بنظرية الاطوار الاربعة مستوحاة من فكر الغزالي في جل عناصرها:

١- طور العالم الجسماني بنوعي مداركه الحسية والعقلية.

٢- وطور النوم وفيه يحصل ما يحصل في مدارك الطور الاول بمعزل عن علاقات الزمان والمكان. وهذان الطوران مشتركان للجميع في حصولهما وفي مداركهما ذات الصلة بالطور الاول. لكنه يمكن ان يكون مجالا لمدارك تشبه مدارك الطور الثالث وهو عندئذ من الروئ الصادقة للخاصة من البشر.

٣- ثم طور النبوة وهو خاص بأشراف صنف البشر.

٤- والطور الاخير هو طور الموت قبل القيامة أو حياة البرزخ.

لكن خاتمة الفصل تبين أنه لم يقدم رأيه بالصراحة التي نجدها في فصل التصوف من المقدمة وفي شفاء السائل حيث يسلم بالمعرفة الذوقية والاطلاع على أسرار الملكوت في الحياة الدنيا بل اكتفى بعرض ما حصل عليه اجماع أهل السنة والجماعة بخصوص دوران التفسير أو التأويل المشروع حول أمور خمسة أولها وآخرها هما قطبا الكل ثم الوسائط الثلاثة:

١- الإنسان: وعي الانسان بوجوده الطبيعي الخارجي والباطني هو المحور.

٢- الله: والمعتقدات الاخروية في ما بعد كل ذلك وفي البعث. وبعد القطبين يأتي دور الوسائط الثلاثة:

٣- اللسان.

٤- ثم مدارك الوجود الجسماني الحسي والعقلي.

٥- ثم مدارك عالم النوم.

وبين أن اللسان هو لغة القطب الأول ونظام تواصله والنوم يناظر بعض لغة القطب الثاني ونظام تواصله (الرؤى الصادقة جزء مهما كان ضئيلا من النبوة كما يعرفها الرسول الكريم) والوجود الجسماني الحسي والعقلي هو ساحة الاعتراك بين اللسانين والتواصلين. وتلك هي معضلة التفسير والتأويل: فالنص كتب باللسانين ترجمة عما في ساحة الاعتراك حول علاقة القطبين. تلك هي المعادلة التي نحاول صياغتها فلسفيا في هذه المحاولة لفهم ما توصل إليه ابن خلدون في فصل المتشابه.

III- تحديد القرآن منهج قراءته وفهمه بنفسه

ولنأت الآن إلى الكلام على المناهج. فِلمَ نعتبرها صادرةً عن تحديد القرآن نفسه لمناهج قراءته وفهمه؟ جوابنا ذو مرحلتين. فأما المرحلة الاولى فلها صلة بتاريخ تكون منهج القراءة والفهم من حيث علاقته بحضارات الكتاب عامة. وأما المرحلة الثانية فلها صلة بمفهوم الكتابة والقراءة على العموم كما يحددهما موقف النبي الذي يبدو في بادئ الرأي معارضا لأوامر القرآن في أول خطاب موجه إليه وفي نهيه عن تدوين الحديث.

صلة منهج القراءة والفهم بالتخاصب بين حضارات الكتاب

إن مصدر المناهج يقبل الصوغ التالي في المطلق. فهو يتمثل في ممارستين علميتين متصلتين بعلاج المضمون الذي أشرنا إليه في الفقرة المتعلقة بالمضمون وفي ما ورائه أو مضمون المضمون قصدت التاريخ وما بعده والطبيعة وما بعدها في شكلهما السوي وغير السوي:

١- النظر: أصول عقيدة (= انحصرت في الكلام) - فلسفة نظرية (= انحصرت في الميتافيزيقا).

٢- والعمل: أصول شريعة (= انحصرت في الفقه) - فلسفة علمية (= انحصرت في التصوف). لكنه تعين في التاريخ بصورتين متقابلتين تمام التقابل ومتعاصرتين دائما على الأقل في السنتين الاسلامية والمسيحية خلال القرون الوسطى.

فعند الذين بيدهم الحكم الرمزي المؤيد للحكم السياسي القائم يكون النظر كلاما متفلسفا ويكون العمل فقها متكلما. وغالبا ما يكون معلم هذا التوجه الأول أرسطو.

أما عند الذين كانوا معارضين لهم ومطاردين منهم مع معارضي الحكم السياسي فإن النظر يكون فلسفة متصوفة وفقها متفلسفا. وغالبا ما يكون معلم التوجه الثاني أفلاطون.

ويصح هذا الوصف على الأقل في القرون الوسطى على النخب الاسلامية أولا وعلى النخب المسيحية ثانيا وعلى نخب اليهود أخيرا. وإذن فالتأليفان قد حصلا بترتيب مقابل تماما لتاريخ الظهور الفعلي للأديان المنزلة الثلاثة. فالمسلمون الذين كان دينهم آخر الاديان المنزلة الثلاثة

ظهورا هم أول من بلغ بهذه المناهج الذروة فأثروا في المسيحيين الغربيين بعدهم. والمسيحيون قد استأنفوا الريادة في هذه الميادين وانضم إليهم اليهود منذ نكبة الاندلس بعد أن كانوا جزءا لا يتجزأ من الثقافة العربية الاسلامية التي كانوا يحاكونها حتى في الجزئيات حتى إن أكبر مفكريهم في القرون الوسطى اعتبره ابن تيمية غزاليهم: ابن ميمون. وانضمامهم إلى الحضارة المسيحية دون اندماج فيها هو الذي طبع كل خصائص فكرهم المقصور على رد الفعل الساعي إلى الانتقام من كل الانام. فكان التأثير الاخير هو التأثير الحاسم في كل إيديولوجياتهم التي يغلب عليها رد الفعل بعد أن كاد وجودهم بين المسلمين يشفيهم من مرض الانكماش وعقلية الجيتو. والعلة التاريخية لترتيب التأثير بالصورة التي وصفنا مضاعفة.

فأما الوجه الأول من العلة فهو ذاتي للاسلام. ذلك أن الاسلام حدد مضمون تعاليمه بموقف نقدي من الأديان المتقدمة عليه وبأسلوب يقبل الوصف بالنهج التفكيكي مرتين بالمعنى الموجب للكلمة أعني اعادة البناء المخلص من علل الانحراف والجاهلية:

فموقفه من الدينين السابقين اللذين كانا ذوي وجود مؤثر في عصر نزول الاسلام نقدي ونصه يفكك كتابيهما اللذين يعتبرهما محرفين في كل ما يختلفان به عنه .

وموقفه من الدينين الطبيعيين السابقين اللذين كانا ذوي وجود مؤثر في عصر نزول الاسلام نقدي ونصه يفكك سننهما التي يعتبرها جاهلية في كل ما تختلف به عن قيمه.

وإذن فمفهوم التحريف مفهوم نقدي للسنن اليهودية المسيحية وهو مفكك لنصيهما ومفهوم الجاهلية مفهوم نقدي للسنن العربية اليونانية وهو مفكك لقيمهما وإذن فنص الاسلام نص نقدي للتراث الديني الشرقي

وللتراث الفلسفي اليوناني بمعنيين. فهو بالمعنى الأول سعى إلى تحرير البشرية من داء الوسطاء ونتائجه المرة بنفي السلط الروحية سواء كانت دينية منزلة أو فلسفية طبيعية. وهو بالمعنى الثاني سعى إلى تحرير البشرية من كل متنبي فختم الوحي والغى وهم العلم المحيط نافيا كل امكانية لتجاوز حدود الاجتهاد بنور العقل البشري الذي اعتبره الاداة الوحيدة لمعرفة الحقيقة والعمل بها رغم محدوديته.

وأما الوجه الثاني من العلة فهو براني. إنه كيفيات انتقال الفكر اليوناني والفكر الديني الشرقي وخاصة التفاعل بينهما في ما يمكن ان يوصف بكونه التراث الديني الشرقي ببعديه المنزل (ما بقي حيا منه: اليهودية والمسيحية) والطبيعي (ما بقي حيا منه: الاديان الشرقية الاخرى قبل الاسلام ومنها أديان الجاهلية العربية وأديان فارس والهند فضلا عما بقي في الممارسة الشعبية من أديان بابل ومصر فينيقيا وقرطاجة ألخ...) كيفيات انتقاله إلى الغرب المسيحي بالطرق الاربعة المعلومة: من المسلمين مباشرة سلما وحربا في أرض الغرب المسيحي وفي أرض المسلمين وبنفس الشروط من البيزنطيين الذين انقلبت علاقتهم بالمسلمين بعد أن صاروا القوة المسيطرة على الحوض الشرقي من الابيض المتوسط ماديا ورمزيا. فهذا التراث انتقل إلى الغرب بعد أن أعيدت صياغته اسلاميا حتى وهو بيزنطي أو يهودي: ذلك أن نفس الروح النقدية والتفكيكية غلبت على الفكرين الكلامي الفلسفي والفقهي الصوفي المؤثرين في كل هذه الرقعة والفترة الحضارية على الاقل في عصر الازدهار الفكري والحضاري الاسلاميين وبمقتضى عدم التعارض الظاهر مع تعاليم الاسلام.

فالتراث الديني الشرقي والتراث اليوناني لم يصلا إلى الغرب الذي آل إلى وضعه الحالي وصولا مؤثرا إلا في عصوره الوسطى المتأخرة بفضل

المسلمين فلاسفة (يفكرون في قضايا الدين من منظور تناقضها مع مسلمات الفلسفة: بدءا بالفارابي وختما بابن سينا) وعلماء دين (يفكرون في قضايا الفلسفة من منظور تناقضها مع مسلمات الدين: بدءا بالاشعري وختما بالغزالي) إما مباشرة في المشرق والمغرب الاسلاميين أو بصورة غير مباشرة بتوسط البيزنطيين منذ السيطرة الاسلامية على الابيض المتوسط وبتوسط يهود العالم الاسلامي بعد نكبة الاندلس.

ولعل الخصومة بين الغزالي وابن رشد هي التي مثلت ذورة هذا التأثير لأنها تعد زبدة الخصومة التي نشبت بين الرافدين الديني والفلسفي وظلت مفتوحة ألفا وخمسمائة قرنا (من شرائع افلاطون في مقالتها العاشرة إلى تهافت الفلاسفة) قبل أن تصاغ صيغتها المثلى عند الغزالي صيغتها التي أوصلتها إلى علاجها النسقي دون الذهاب إلى حد الفصام الكنطي. لذلك فلا غرابة أن يكون لها ما كان لها من تأثير كوني. فكل الفكر الديني الغربي بعد ذلك تبنى نفس الموقف النقدي المتبادل بين الفكرين الديني المتفلسف (ممثلا بالغزالي وابن سينا) والفلسفي المتدين (ممثلا بابن رشد والفارابي). لذلك فلا عجب أن تكون كل المسائل التي تهمنا قد تكونت خلال محاولات حسم هذه الخصومة وعلاج ما يترتب عليها من قضايا وجودية قيمية وابتسمولوجية منهجية في العصر الحديث.

وقد بلغ هذا النقد المتبادل الذروة عند الاوروبيين في الانقلاب الكنطي ردا على هيوم بما يرضي الغزالي وابن رشد معا وبما لا يرضيهما في نفس الوقت كما سنرى. فكنط يبدو قد حسم مسألة التمييز بين نوعي المعرفة (النظرية والعملية) ونوعي الموضوعات (الطبيعة مجال الضرورة والاخلاق مجال الحرية) تمييزا سيؤدي ضرورة إلى النكوص المحتوم الناتج عن قراءتي حله المرسومتين فيه بالطبع:

١- برد طبيعة العمل وعلمه الى طبيعة النظر وعلمه (محاولات التأسيس الوضعي للعلوم الانسانية)

٢- أوبرد طبيعة النظر إلى طبيعة العمل وعلمه (الشكل الرومانسي من المثالية الالمانية أو الفشتية وما بعدها إلى شيلنج وهيجل).

وقد انتهت الخصومة في التاريخ المعاصر وخاصة في مفتتح القرن العشرين إلى صياغة أوضح هي الصياغة الحدية للمقتضيات الابستمولوجية في علوم الروح Die-Geisteswissenschaften وفي علوم الطبيعة Die Naturwissenschaften بمصطلح الفلسفة الالمانية المقتضيات الحدية الناتجة عن الرد المتبادل بين طبائع الظاهرتين المعلومتين في هذين النوعين من العلوم بما لزم عنه من رد فعل يتمثل في القول بالتقابل المطلق بين النظر والعمل والاختلاف الكيفي المطلق بين علمهما وموضوعهما ومناهجهما.

ولهذه العلة سيكون الحل الكنطي الحالة السلبية التي نحدد بالقياس إليها نظرية المعرفة الشاملة من المنظور القرآني. وليس ذلك اختيارا أو تحكما بل نحن مضطرون إليه بمقتضى طبيعة المسألة المنظور فيها من وجهين. فما دمنا أولا نرجع كل الادواء التي تعاني منها الحضارة الانسانية الحالية إلى ما يمكن أن نسميه بمحاولات حسم الفصام الكنطي في الشموليتين المؤديتين إلى الفاشية الوضعية النظرية (أساس البراجماتية النظرية التي هي مبدأ الرأسمالية وتبرز خاصة في سلطان الشركات الرأسمالية) والفاشية الوضعية العملية (أساس البراجماتية العملية التي هي مبدأ الماركسية: وتبرز خاصة في سلطان الاحزاب الشمولية) فإن تحليل فصام الحل الكنطي يصبح أمرا محتوما لفهم علله العميقة.

وما دمنا ثانيا بصدد علاج مسألة المناهج الخاصة بالظاهرة الرمزية عامة والظاهرة النصية خاصة وكلتاهما تنتسب بالتساوي إلى العمل وإلى النظر فإننا قد وجدنا الدليل القطعي على عدم صحة المقابلة الكنطية بين موضوعات المعرفة (انطولوجيا) ومناهجها (ابستمولوجيا) وملكات العقل (انثروبولوجيا) ووهاء التوازي الذي استنتجه منها في عمارة الفلسفة. فبات بالتالي من واجبنا أن نبين سوء تقسيمه للنقد إلى ثلاثة أصناف بحسب الملكات (التمييز بين استعمال العقل النظري واستعماله العملي والحكم) وأن نقدم البديل الموجب الذي يصح بالاعتماد عليه الكلام على معرفة شاملة دون أن تكون شمولية ومحيطة: أي إن الشمول يتعلق بصفاتها الذاتية جمعا بين أصناف القيم الخمسة في كل واحدة منها لكون كل واحدة منها تبرز على الأصناف الاربعة الاخرى بروز الصورة على خلفيتها ولا يتعلق بقدر استغراقها للموضوع أو بقائها في ظاهراته أو بالمراوحة بين النسبة التحديدية والنسبة التوجيهية لوظائف الحكم والتمييز والعقل.

I- الثورة الأولى: تتعلق بأداتي التفسير قصدت الاثر واللسان (النقد الميثولوجي والايديولوجي)

١،١- مرحلة التفسير الشامل مع غلبة منهجية الاثر الظاهري (الاسرائليات) أو الباطني (الغنوصيات) ونقدهما شكلا ومضمونا: الطبري والثعالبي + بن عطية والقرطبي.

٢،١- مرحلة التفسير الشامل مع غلبة منهجية اللسان الظاهري (النحو والصرف والبديع) والباطني (المنطق والموسيقى والبيان) ونقدهما شكلا ومضمونا: الزمخشري + شرف الدين الطيبي.

II- الثورة الثانية: تتعلق بمادتي التفسير قصدت الحقيقة الفلسفية والحقيقة الصوفية: ابن سينا وابن عربي+ الغزالي وابن تيمية:

١،٢- مرحلة التفسير الشامل مع غلبة منهجية التصوف الظاهري (منهاج السائرين) والباطني (شرح التلمساني له) ونقدهما وهي متداخلة مع الموالية.

٢،٢- مرحلة التفسير الشامل مع غلبة منهجية الفلسفة الظاهرية (مشائية ابن رشد) والباطنية (اشراقية السهروردي) ونقدهما وهي متداخلة مع السابقة.

III- الثورة الأخيرة: تتعلق بالنقد المضموني (بعلم التاريخ وما بعده) وبالنقد الشكلي (بعلم المنطق وما بعده):

١،٥- التفسير النقدي للعلاجين المضمونيين النظري والشكليين اللساني والمنطقي بثورة شكلية (الثالث والرابع): ابن تيمية خاصة بتغيير نظرية العلم الارسطية والميتافيزيقا ونظرية اللغة والمنطق.

٢،٥- التفسير النقدي للعلاجين المضمونيين العمليين العملي والنظري والشكليين اللساني والتاريخي بثورة مضمونية (الاول والثاني): ابن خلدون خاصة بتغيير نظرية العمل الافلاطونية ونظرية اللغة والتاريخ.

ويمكن أن نعتبر كل هذه الغايات متجهة إلى وجهة واحدة هي ثمرة المرحلة الاخيرة لكونها تحدد ما وراءها جميعا لكأنه غاية منظر الرسم في اللوحة Vanishingpoint ممثلة بوجهي الرسالة المحمدية الجامعة بين الدين والدنيا باللغة العقدية وبين الشرع والوجود باللغة الخلدونية قصدت وصول الفكر الاسلامي إلى نظرياته الاصلاحية الثورية في محاولتي ابن تيمية من العقيدة إلى الشريعة وابن خلدون من الشريعة إلى العقيدة. وذلك هو المدخل المضاعف الذي نقترحه للشروع في صياغة فلسفة النقد والإصلاح العقدي على أسس الفلسفة النظرية من أجل العمل الفاعل (ابن تيمية) وفلسفة النقد والاصلاح الشرعي على أسس الفلسفة العملية من

أجل النظر الفاعل (ابن خلدون) لتحقيق شروط الاستئناف الحضاري الاسلامي. وذلك لأن الثورة التيمية الخلدونية لم تكتمل إلى الآن لعلتين افسدتاها:

١- سيطرة المذهبين المغاليين على فكرهما الرسمي عقديا وشرعيا وعدم الذهاب بفكرهما إلى غايته بمقتضى عرض عجيب تعاني منه حضارتنا: الخوف من النظر المجرد الذي يستقصي الغايات.

٢- وتبلد الفكر الاسلامي الموالي لمحاولتهما التي عجز عن فهمها واستثمارها إذ حتى بعد النهضة فإن فكرهما لا يزال يقرأ في حدود العرض المشار إليه في العلة الاولى. والمعلوم أن أهم نتائج هذا الموقف من النظرية هو امتناع المشروعات المعلمية التي تقتضي تصور بعائد الامور والتخطيط لأعمال لا تنجزها إلا الاجيال المتوالية التي تواصل نفس المشروع. من دون ذلك سيبقى العمران عندنا عمرانا باديا: تبقى ديارنا خياما نقالة كل جيل يستأنف البناء من الصفر!

فقد اعتبر الفكر الاسلامي اصلاحهما رفضا للامور التي ينقدها وليس إصلاحا لما آل إليه أمرها بسبب انحرافات موظفيهامن غلاة المؤولين لظاهر الشريعة تأويلا تحريفيا (الفقهاء سواء كانوا فقهاء شرع أو فقهاء وضع) وغلاة المؤولين تأويلا تحريفيا لباطنها (المتصوفة سواء كانوا متصوفة آخرة أو متصوفة دنيا). والمعلوم أن التأويل بات عند كلا المصلحين شاملا كما يتبين من نظريتهما اللسانية ومن محاولاتهما التفسيرية. وهو شامل شمول اصلاحهما لكل ضروب الوجود الانساني الدنيوي والاخروي بعد تحررهما من السلط الروحية والزمانية أو ما يمكن أن نطلق عليه ثورة التنوير الديني عند ابن تيمية وثورة التنوير الفلسفي عند ابن خلدون لاجماعهما على نقد الفلسفة والكلام والتصوف والفقه

ونتائجهما الابستمولوجية والانطولوجية والخلقية والسياسية في الحضارة الاسلامية نقدا لا يعني نقض الموجب بل تجاوزه انطلاقا منه من مدخلي المقبول منه والمرفوض إلى ما يزيده إيجابا.

المرحلة الثانية

مفهوما الكتابة والقراءة في القرآن خاصة والدلالة المنهجية لموقف الرسول

كلمة الفهم لا توجد إلا في آية واحدة من القرآن الكريم: "ففهمناها سليمان وكلا آتينا حكما وعلما وسخرنا مع داود الجبال يسبحن والطير وكنا فاعلين" (الأنبياء ٧٩). ويفيد التفهيم في الآية جعل سليمان يدرك عناصر نزاع عيني (نفش الغنم في الحرث) ليكتشف الحكم بين المتخاصمين: إذن التفهيم هنا يؤدي إلى فهم من جنس فهم القاضي لمعطيات النوازل وبينات الخصمين للحكم العدل وفض النزاع بينهما.

لكن مفهوم الكتاب يلزم عنه متقدمين عليه تقدم الشرط على المشروط مفهوما القراءة والكتابة. فكيف نحدد هذه المعاني الثلاثة من خلال الآيات القرآنية المتعلقة بها؟ ولنبدأ بالشرطين. فيمكن القول إن كلا المفهومين مضاعف الدلالة في القرآن بحسب كون الكلام منطوقا (كما في مخاطبة الرسول الكريم في أول وحي نزل عليه) أو مكتوبا (كما يشير الأمر بالقراءة الموجه إلى الانسان حين الحساب). فالقراءة قد تفيد قول الكلام دون نص مكتوب. وقد تفيد النطق بالكلام المكتوب. وبصورة أدق فهي تعني الاعلان عن بيانات سجل الافعال يوم الحساب. وإذن فالكتابة تعني أحد أمرين: فهي توثيق العقود والعهود وهي تسجيل افعال العباد اعدادا ليوم الحساب. فما هي المعاني في الحالتين؟

١- في حالة القراءة: الجهر بالقول (فيكون الأمر إقرأ مرادفا للأمر قل) وقراءة المرء ميزان افعاله.

٢- في حالة الكتابة: اثبات حصول المعاملة (فعل التوثيق) وتعيين الحاصل منها (سجل المعاملات).

لكن إذا تكلمنا عن الكتاب ومشتقات "كتب" فعلا منتجا للكتاب الذي نزل بالحق فإن المعنى يصبح هو بدوره ذا دلالتين مختلفتين عن هاتين الدلالتين السابقتين:

الدلالة الأولى هي القضاء والقدر على الإطلاق أو التشريع الالهي خلقا وأمرا وينطبق هذا التشريع على الله نفسه لانه يقول في الكثير من الآيات إنه "كتب على نفسه". وهذا هو معنى الدين ببعديه العقدي والشرعي من الأصل إلى الفرع: فيكون الكتاب دالا على الاحكام المحددة لما بعد الطبيعة الناظمة للعالم (الحقائق الكونية) ولما بعد الشريعة الناظمة للتاريخ (الحقائق الامرية).

الدلالة الثانية هي القضاء والقدر على الاضافة أو التشريع الالهي أمرا للانسان في التاريخ وهذا هو معنى الشريعة. ومن أحكامها التصديق بالقلب والجوارح بالدلالة الاولى. وهذا هو معنى الدين من الفرع إلى الاصل. فيكون الكتاب دالا على نفس الاحكام ولكن في الاتجاه المقابل أي من الطبيعة إلى ما بعدها ومن الشريعة إلى ما بعدها: تنظيم علاقة الانسان بالعالم وتنظيم علاقة الانسان بالعمران.

وبين أن هاتين الدلالتين ذاتا صلة بالدلالتين السابقتين. فمن حيث هما عملية فكرية هما مستوحاتان منهما. ومن حيث هما حقيقة وجودية هما أصل المعنيين السابقين. وتلك هي علة منزلة الكتاب والكتابة في الحضارات الكتابية التي اكتشفت مناهج القراءة والكتابة سواء كانت ذات

نص منزل أو ذات نص غير منزل إذ إنها لها جميعا نصوص ذات رتبة مقدسة. فما هي معاني الكتاب في القرآن الكريم؟ وكيف لا يمكن فهم مدلول التحريف من دون نظرية القراءة والكتابة من خلال علاقتهما بالكتاب؟ مسألتان إذن:

١- القراءة كما ينبغي أن تفهم في أول أمر بها والجواب النافي لها.

٢- والكتابة كما ينبغي أن تفهم في أول امر بنفيها والجواب الموجب لها. فالنفي والاثبات المناقضين للموقف القرآني المعلوم منهما[٥٨] لم يكونا في الحالتين مجرد صدفة بل هما يحددان علاقة الرسالة الخاتمة بقضية بحثنا: محاذير التفسير والتأويل عند انطباقهما على النص الديني خاصة وكل آيات الله عامة في تحديد الجزء المنهجي من نظرية المعرفة عامة.

المسألة الأولى

لا بد من حسم أمر كثر الخوض فيه بلا تدبر. فأي معنى للامر بالقراءة في غياب ما يقبل القراءة نصا محفوظا يسترجع أو نصا مكتوبا يقرأ؟ أيكون أمر ملاك الوحي للرسول بالقراءة أمرا غير قابل للفهم لغياب حالتي امكان القراءة من الرسول محمد صلى الله عليه وسلم؟ كان يمكن للخائضين في مثل هذه القضايا أن يلتزموا منهجيات البحث عن الجواب قبل الاستغراب. أما من يكذب بالقصة من أصلها أو ينفي عن المرسل العلم بحال المرسل اليه أو بعدم فهم المرسل إليه المقصود بأمر القراءة فلا كلام معه لان الامر يصبح محسوما ولا اشكال عنده ولا عندنا معه. لكن في حالة القبول بمفروضات التواصل السوي فالجواب يمكن أن يوجد إما في ما تضمنته الآيات التي اقرئها الرسول بعد جوابه النافي أو في الدلالة العامة لقابلية الامر بالقراءة في غياب شرطيها عند أخذها بمدلولها العامي. ونحن سنقدم

الجوابين حتى يطمئن المحتار من الباحثين عن الايمان المختار لا مجرد الايمان بالتقليد والتكرار.

الجواب الاول: فمضمون السورة يدور كله حول المعاني التي أخبر النبي أن أحسن القصص يخرج المرء من الغفلة عنها. وقد فصلت هذه المعاني في سورة يوسف: إنها علاقة ما بعد التاريخ بالتاريخ وقوانين التاريخ الخاضعة لهذه العلاقة والعلم بمجالاتها وبهذه العلاقة والعمل بالعلم بها وحصيلة ذلك كله هو تحقيق شروط الاستثناء من الخسر تواصيا بالحق في الاجتهاد وتواصيا بالصبر في الجهاد. فيكون الامر بقراءة ما ورد في السورة مفيدا أن الله يطلب من الرسول أن يقول ما يفكر فيه ومن ثم فهو اعلام له بأن ما استقر عليه تدبره هو عين الرسالة التي حان وقت الجهر بها على الاقل بينه وبين نفسه والمقربين منها. فتكون اقرأ هنا تعني قل وهي من ثم أمر بالشروع في القيام بواجبات الرسول وأولها أن يجهر بما توصل إليه في تأملاته لسنن الله خلال الخلوات بغار حراء بعد أن أقره الله عليه بهذا الأمر.

فالرسول الكريم لا يمكن ان يقدم على اعتبار تأملاته الشخصية رسالة كونية قبل أن يتأكد من أنه مأمور بذلك إذ ما يدريه فلعل ما توصل إليه مجرد تفكير شخصي. الأمر باقرأ شهادة بأن تدبره أوصله إلى عين ما يخبره الملك بأن الله كلفه بتبليغه. ذلك أن شرط النبوة شرطها الضروري غير الكافي أن يوفق الله العبد الذي اصطفاه إلى علم سنن الله باجتهاد وجهاد هما مجاهدة الاستعداد للتلقي فيكون في وضع " وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى". وإذن فهذا الأمر اقرار بتطابق مضمون الرسالة مع ما توصل إليه في اجتهادة وجهاده ليكون أهلا للاصطفاء[٥٩].

تبين لـه أن تدبره آيات الله لـم يكـن مجرد تفكـير شخصي بـل هـو الحقيقة لتطابقها مع ما كلفه الله بتبليغه. وعندئذ فعبارة "ما أنا بقارئ" لا تعني لا أستطع أن أقرأ المكتوب. فالملاك الذي أمره بالقراءة لم يقدم له كتابا حتى يفهم الامر هذا الفهم. بل معناها: "لن أقول ما توصلت إليه قبل التأكد من أنه وحي إلهي وليس وسوسة"[٦٠]. فعبارة ما أنا بقارئ جواب مقدم لشرط مقدر. وتلك هي خاصية لغة الحوار.فأساسها التقدير كما هو معلوم. لكأن الرسول قال: لن أقول ما يدور في خلدي حتى أتأكد. وهو من ثم ترتيب مقلوب لشرطية في الخطاب الحي يمكن صوغها في شكل الشرطية العادية: إذا تأكدت أن ما يدور في نفسي وحي وليس وسوسة سأعلنه.

الجواب الثاني: ويتضمن الجواب الاول ضرورة لانه يعمه عموم الكلي للجزئي. فالمطلوب قراءته هو الفطرة التي يغفل عنها الناس فينبههم القرآن الكريم إلى عدم قبول الله الاحتجاج بمانعي الإيمان بالله وراثة أو تربية " وإذ أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم: ألست بربكم؟ قالوا بلى شهدنا. أن تقولوا يوم القيامة: إنا كنا عن هذا غافلين. أو تقولوا: إنما أشرك آباؤنا من قبل وكنا ذرية من بعدهم. أفتهلكنا بما فعل المبطلون؟"(الاعراف ١٧٢-١٧٣). لذلك تضمنت آيات القلم هذه الفطرة: الله، التعليم، الفطرة الغافلة، ثم حصول الطغيان في الارض وعلله، ثم كيفية علاجه، والخاتمة بحسب سنن علاقة التاريخ بما بعد التاريخ أو السياسة بالدين لان الايمان بالله مشروط بالكفر الطاغوت بعد تبين الرشد من الغي.

وتلك هي معاني سورة القلم التي هي عينها مضمون الرسالة الخاتمة في صياغة نظرية وفي تعين تاريخي فعلي. فالآية الاولى تتعلق بصفة

الربوبية والمربوبية. والثانية تتعلق بالمألوهية والآلهية. والثالثة تتعلق بشرط التكليف أو التعليم الديني. والرابعة تحدد مجال التعليم الديني. والخامسة تعين مجال هذا التعليم أي ما لا يعلمه الانسان من غير تعليم بالكتاب المرموز إليه بالقلم. والآية السادسة تشير إلى الطاغوت الذي يعتبر الكفر به شرط الايمان. والسابعة تعلل الطاغوت بالعامل المادي. والثامنة تشير إلى عاقبة الطاغوت. والتاسعة تحدد مثال حي من الطاغوت يتصدى للرسالة المحمدية. والتاسعة والعاشرة تتعلقان بالحرية الدينية رمزا إليها بالصلاة. والحادية عشرة والثانية عشرة تتعلقان بما يدعى الطاغية لينتهي عنه. والثالثة عشرة والرابعة عشرة تتعلقان بتكذيب النبي ورفض الرسالة لكأنه يجعل علم الله المطلق بعمله. والخامسة عشرة إلى الثامنة عشرة تتعلق بالجهاد والمساعدة الالهية فيه. والأخيرة تتلعق بوجهي كل رسالة: مصارعة الطاغوت والكفر به ومجاهدة العلم بالله والإيمان به.

ويتضمن هذا الجواب الثاني الجواب الاول حالة خاصة منه لأن تأملات الرسول الكريم قد أوصلته إلى الخروج من الغفلة لكنه لم يتلق التكليف بتبليغ رسالة: فأمر بالقراءة في الفطرة التي أوصله التأمل إلى أدراك ما فيها من أحكام الله. لذلك أجاب بأنه ليس بقارئ أي أنه لا يجهر بما في نفسه لانه لم يكلف بالرسالة بعد ولعلمه بأن التأكد من التكليف يوجب الحذر وعدم الاستسلام لما يمكن ان يكون مجرد وسواس. جواب النفي دليل على حذر الرسول: يتوقف حتى يتأكد من أن مخاطبه ملاك وليس شيطانا. وحديثه مع خديجه وردها المطمئن يفيدان هذا المعنى.

ذلك أن التفكر قراءة في النفس لكتابة أسمى من الكتابة بالمعنى الاصطلاحي. فالمرء عندما يتكلم يترجم لغة من طبيعة تتعالى على كل اللغات والكتابات التواضعية لكونها شرط تعلم الكلام التواضعي وشرط

القدرة على وضعه واستعماله: إنها اللغة التي رمز القرآن لها بفعل التسمية الذي علمه الله آدم وتلك هي فطرة الله التي فطر الناس عليها عندما لا يرين عليها ما يعميها فتكون شفافيتها على أحسن حال. والنفس المصطفاة نسخة ناصعة من اللوح المحفوظ في حدود: "ولا يحيطون بشيء من علمه إلا بما شاء". وقد أثبتنا في كتاب الشعر المطلق أن اللغة المتعالية تتألف من بعدين: الرسم والموسيقى وكلاهما متقدم على وظيفة التكلم. وما التكلم الحقيقي إلا رسم للمرئي وتسجيل للمسموع في النفس قبل التفوه به.

ومن ثم فهو كتابة وقراءة رسميتان وصوتيتان بالضرورة. وكلما تكلم المرء كلاما حقيقيا غير مقصور على سرد أصوات محفوظة مثل الببغاء كان كلامه قراءة في نفسه هي في نفس الوقت رسم شكلي للمرئي وتسجيل صوتي للمسموع اللذين فيها. وبصورة أدق فإن المرء إذ يشرع في الكلام يكون كاتبا قارئا للرسوم ومسجلا سامعا للاصوات. ومن دون ذلك لا يمكن له أن يتكلم إلا هذيانا أو ثرثرة لا تعبر عن معان رسمها وسجلها خلال النطق بها نطقا حيا بمعنى تضمنه لفعل الفكر المتدبر والمتفكر. وبينما تعد الوظيفة الاولى التي هي الكلام الفعلي خاصية بشرية يمكن للوظيفة الثانية التي هي تكرار الاصوات أن تقوم بها الآلات والببغاء. وبذلك يكون مضمون الجواب الاول هو أن الكلام الحقيقي قراءة لكتابة من طبيعة متعالية على الكتابة الوضعية: الكلام الحقيقي قراءة متروية لآيات الله المنقوشة في النفس رسوما وأصوات تتعالى على اللغات الوضعية.

لماذا نهى الرسول عن كتابة الحديث؟

لا يمكن القبول بالحجة السخيفة القائلة: لئلا يقع الخلط بينه وبين القرآن. فهذا من السذاجة التي لا يصدقها عاقل حتى في أمة بادية وأمية. ذلك أنه يمكن التمييز المادي بين الكتابين فضلا عن علم المختصين الذين أصبحوا يوصفون باسم القراء. وذلك كاف. التفسير المعقول والله أعلم هو: استحالة كتابة الحديث من دون مفاضلة بين أقوال الرسول كاستحالة كتابة السيرة من دون مفاضلة بين افعاله. فما قاله الرسول في أكثر من عشرين سنة لا يمكن أن يدون كله. وما فعله لا يمكن ان يقص كله. فيصبح التدوين اقتصارا على بعض السيرة قولها وفعلها مفاضلة بين بعض اقوال الرسول وبعضها الآخر وبين بعض أفعال الرسول وبعضها الآخر.

فماذا يمكن ان يكون المعيار عندئذ؟ المعلوم أن القرآن دون كله دون مفاضلة. إذ لا خوف من التدوين عندما يكون جامعا مانعا. لكن الحديث لا يمكن أن يدون كله. ومن ثم فلا بد من المفاضلة: فيمتنع تحديد معيار الجمع والمنع وتلك هي المسألة التي ظلت إلى الآن عالقة. لذلك فالجواب هنا أيضا مضاعف:

١- علة نظرية هي امتناع تحديد معايير المفاضلة بين المأخوذ والمتروك من أقوال الرسول وأفعاله ومن ثم امكان فتح باب الكذب على الرسول بسبب النسبة بين المأخوذ والمتروك فيصبح تزايد المأخوذ المتوالي بلا غاية: وذلك هو معين الكذب على النبي في أفعاله وأقواله. وقد أشار ابن خلدون إلى دور هذا الكذب في شبهات بعض الفرق الغالية وفي تحريف مفهوم التاريخ نفسه في فصل الملاحم والجفر نفيا للدليل

النقلي ببيان انتحال الاحاديث المستشهد بها وللدليل العقلي المبني على التنجيم وحساب الجمل وكلاهما من المواضعات التي لا علاقة لها بمجرى الحدث التاريخي.

٢- وعلة عملية هي فتح باب تحول العلم بالسنة إلى مؤسسة لتكوين السلطة الروحية المنهي عنها في الاسلام لان رواة الحديث ليسوا مجرد رواة لما هو متن متناه لا يقبل الزيادة والنقصان كما هي حال القرآن الكريم بل هو متن مفتوح فيكون الراوي أكثر من مجرد الراوي بل هو شبه مؤلف. وتلك هي بداية الانحراف في وظيفة العلم الديني الذي بات يجمع بين المعرفة المجردة التي لا تضفي قدسية على صاحبها بل تضفي عليه صفات العالم الخلقية والمعرفية والمعرفة المقدسة التي تضفي على صاحبها قدسيتها فيصبح عالم الدين سلطة ليس بصفات علمه بل بصفات موضوعه.

لكن الجوابين لا يقبلان الفصل في هذه الحالة للاتصال الوثيق بين انعدام معيار المفاضلة بين المأخوذ والمتروك من أقوال الرسول وأفعاله وتكون السلط الروحية. فالمفاضلة بين الأحاديث (وهي قد حصلت فعلا إذ إن المسلمين خالفوا النهي فدونوا الحديث) لن تخلو من أن تكون:

١- بمعايير خارجية تتعلق بالرواة.

٢- أو بمعايير داخلية تتعلق بمضمون الحديث.

٣- أو بهما معا. ولما كان المعيار الثاني مستحيلا في البداية إذ هو يقتضي أن يكون علم النقد التاريخي قد اكتمل لم يبق إلا المعيار الأول لامتناع الثالث من دون الثاني. فينتج عن ذلك تكون السلط الروحية ذات العلم الحقيقي (لصدق الرواية) أو ذات العلم الوهمي (لكذب الرواية). فالرواة الذين وقع تفضيلهم

يصبحون سلط روحية تحدد أقوال الرسول ومعانيها وبالتبعية معاني القرآن الكريم هذا إن لم يكونوا قد فضلوا لكونهم يشغلون هذه الرتبة بعد في الوعي الجمعي (بمعايير ليست بالضرورة متصلة بالعلم إذ فقد تكون ناتجة عن القرابة أو المنزلة). والمعلوم أن هذا مناف لنفي القرآن السلط الروحية الملازمة لختم الوحي وتأسيس الاجتهاد والجهاد فرضي عين.

لكن الأمر الاساسي الذي لم ينتبه المحللون إليه هو القصد الأبعد أعني المدخل الذي ستعود فيه السلطة العلمية والروحية ليهود الجزيرة وخاصة في التفسير بالأثر بزعم أنهم أهل الذكر. فإذا كان العرب الذين هم جل المسلمين الذين عايشوا الرسول أمة بادية وأمية فإن الرواية والكلام المستند إلى الآثار سيكون المدخل المفضل لطغيان تأثير أهل الدينين المحرفين وخاصة يهود الجزيرة في تحديد دلالات المضامين القرآنية بتوسط تحديد دلالات الحديث الذي هو أول تفسير للقرآن. فيهود القرآن أو يمسح بتوسط تهويد الحديث أو تمسيحه.

ورغم ما أشار إليه ابن خلدون من تحوط المسلمين فيما يتعلق بالاحكام وحصر الأخذ في الأمور الخبرية حول أطوار الخلق أو حول كيفيات البعث فإن تأثير الاسرائيليات قد حصل فعلا في محاولات التفسير الأولى بالأثر وفي القصص الشعبي وفي تدوين السنة عامة والحديث خاصة. وكان الرسول قد نبه إلى هذه الامكانية فحذر من تصديق اهل الكتاب أو تكذيبهم ما يعني ضرورة تجنب اقحامهم في علوم الملة وفي مقومات وعيها التاريخي إلا بالمعنى الوارد في القرآن المستثني لكل ما يخالفون فيه القرآن تحريفا منهم لكتبهم حتى لا نكذب الانبياء والكتب. تلك هي العلة ذات الغور البعيد والله أعلم: فالأخذ المبتور غير المستند إلى

انتخاب مترو مبدؤه ما أطلقنا عليه اسم غربال التصديق والهمينة أي إذا لم يكن مشفوعا بابداع ذاتي من أصل الحضارة نفسها يكون أخطر من الاخذ المطلق ومن عدم الاخذ المطلق.

ولنضرب أمثلة شديدة الوضوح لنفهم القصد من أخطار ما حل بالمسلمين بسبب الاخذ غير المتروي بدل الابداع عامة ومن تعظيم المفاسد عند أخذ الانظمة الموجودة أخذا مبتورا لتعارض المتروك منه تعارضا بينا مع الاسلام الصريح كما لا يزال الحال جاريا عليه الآن عند المسلمين. فلو تصورنا دولة اسلامية أخذت النظام الاقتصادي الرأسمالي من دون نظام مالي يحل قضيتي جمع تمويل الاستثمار وتأجير التمويل مثل أي أداة انتاج أخرى حلا يفصل بين هاتين الوظيفتين وبين كنز المال والربا المتعارضين صراحة مع الاسلام فماذا ستكون النتيجة؟ إنها ما نراه في بعض البلاد العربية البترولية التي تزعم تأسيس اقتصاد رأسمالي من دون ربا بحلول كلها تخفي ما هو أدهى منه. ذلك أن هذا الاقتصاد لم يبق فيه من الرأسمالية إلا عيوبها لفقدانه القوة الذاتية الدافعة.

لذلك فهو لا يمكن أن يكون إلا عالة على الدولة التي هي بدورها عالة على ثروات الارض القابلة للنضوب أو على وهم الاقتصاد الخدماتي من دون قاعدة الاقتصاد الانتاجي. والكل يعلم أنه لا أحد سيبحث عن الخدمات في الصحارى بعد أن يفرغ بطنها من زيت الحجارة. وبالجملة فبمجرد أن تزول الثروة الطبيعية ستعود البداوة وينهار كل البناء خاصة والرأسمال السائل كما هو طبعه لا يمكن إلا أن يهاجر للكنز أو للمضاربة أو إلى جنات الحرية الجبائية لعدم التزامه بضرورات الاقتصاد الوطني. لكن لو تمكن الفكر الاسلامي من استنباط نظام اقتصادي من المبادئ

العامة الموجودة في القرآن والسنة فإنه سيكون غنيا عن الاخذ المبتور ويتجنب العيبين: عيب الاخذ وعيب البتر.

ولنضرب مثالا ثانيا هو مثال التعليم والعمل المختلطين من دون فلسفتهما. فلما كان الاختلاط واضح التقابل مع النصوص الاسلامية الصريحة في فهمها النصي يصبح المشكل كله عند الفقهاء مجرد البحث عن سد الذرائع الظاهرة بالتفريق. لذلك تبنوا نظام تربية وعمل غربيين ثم نحوا منهما الاختلاط فكانت النتيجة نظام تعليم متردد بين تكوين نصف السكان الثاني دون استعمالهم أو رفض تكوينهم لعدم الحاجة إليهم. لكن نظام تعليم ونظام عمل اسلامين ممكنان وقابلان للاستنباط من مبادئ الاسلام العامة دون حاجة إلى قياس متكلف على النصوص بغرض التبرير.

فمبادئ النص العامة في بعده العملي والتشريعي بنية مجردة قابلة للتعين في عدة نماذج عينية وظيفة العقل المفاضلة بينها بحسب الاجتهاد العلمي وبمنطق التجربة بالصواب والخطأ كما هو شأن كل عمل على علم لا الاجتهاد الفقهي الموسع أو المضيق لاحكام الشرع فيكون شرعا وضعيا متنكرا له من دون ملطفات الوضع: ذلك أن التشريع الوضعي قابل للتبديل أما القياس الفقهي فينقل قدسية التشريع السماوي إلى وضع متنكر فيحول دون التطوير الدائم للتشريع الوضعي. لذلك فما نشير إليه يختلف تمام الاختلاف عن الاستنباط القياسي الذي ينقل برابط وحدة المناط المزعوم والتعليل المبني عليه قدسية الحكم المقاس عليه إلى الحكم المقيس المستنبط: نقل القدسية من النص إلى المقيس عليه من لوازم القياس الفقهي بل هي علة وجوده. فحل القياس الفقهي الذي ينقل صفات المقيس عليه إلى المقيس هو الذي يعلل استحواذ الفقهاء على سلطة التشريع في مجالات القيم كلها ومن ثم يجمد الحياة الحقوقية للامة في

منافاة واضحة مع مبادئ القرآن ووصية الرسول المضاعفة: الأمة أدرى بأمور دنياها والامة معصومة في اجماعها الناتج عن تقدم الخبرة لا القياس الفقهي (كما هو بين من مسألة تذكير النخيل).

واذا ما وجد تماثل بين الحلول التي يصل إليها العقل الانساني في علاج قضايا العمران البشري فإن ذلك لا يعني أن التشابة بين الانظمة علته الاستعارة المحتاجة إلى التبرير الفقهي بل الأصل هو الكلي العمراني المشترك بين الحضارات البشرية بشرط أن يكون ثمرة للابداع وليس نتيجة للاتباع. فمن دون الكلي المشترك لن تشترك الحضارات حتى في مسمى العمران البشري: لكن ابداع الكلي ابداعا حيا هو شرط الوصف لان مجرد الاشتراك في الصفات ليس كليا إذا كان مجرد نسخ لتجربة جزئية اعتبرت كلية بحجة نجاح أصحابها في فرضها على غيرهم. لا بد من تناسق الكلي مع بقية مقومات الرحم الحضاري الذي ابدعه بل إن هذا التناسق هو العلامة التي لا تكذب على طابعه الابداعي.فالاتباع يجعل الحلول لقيطة كما هو شأن العاريات كلها.

عندئذ كان الأمر سيختلف. سيتعلم الجميع ويعمل في نظام متحرر من العلل التي يتصورها الفقهاء عللا لمنع الاختلاط تأولا ليس له أساس في النصوص خاصة إذا حررنا الثقافة التربوية من الحكم المسبق الذي يعتبر المساواة بين الجنسين في المنزلة (حكم جل الغربيين المسبق) تقتضي التماثل الوظيفي بينهما ومن الحكم المسبق المقابل الذي يعتبر عدم التماثل الوظيفي بين الجنسين مقتضيا عدم المساواة في المنزلة بينهما (حكم جل المسلمين المسبق). فليس كل اختلاط مشبوه حتى مع غير المحارم لأن الاختلاط المنهي عنه هو الاختلاء مع سوء القول.

أما الاختلاط العلني مع التربية القويمة وبعد التحرر من هذين الحكمين المسبقين وتحقيق الحروز الاجتماعية الواجبة فإنه بمنأى عن جل العلل إن لم يلغها كلها فضلا عن كون ما ينجر عن عدم الاختلاط من الامراض الخلقية والاجتماعية ضرره أكبر بما لا يقاس من أمراض الاختلاط حتى من دون هذه الحروز. فكل الامراض التي يتهم بها المجتمع الغربي موجودة عندنا بنفس القدر إن لم يكن أكثر والفرق الوحيد هو العلن عندهم والسر عندنا مع أضعاف أضعاف ما ليس عندهم. وأدهى هذه الادواء داءان من ينكرهما لم يلحظ حياة مجتمعه العاطفية:

١- انقلاب الجنس هوسا مرضيا وعصابا جماعيا.

٢- وانقلاب الجنس المكبوت إلى وهم قوة العربي الجنسية الخارقة التي يدل الواقع على عكسها تماما.

وفي كل الاحوال فإن الموقف الرافض للاخذ بالبتر يبرز الثغرات التي تفغر أفواهها فتلزم ابداع البدائل إذا تحرر الفكر المتسائل فيعيد العزم المتفائل إلى الموقف الفاعل. وابداع البدائل ينبغي أن يكون موجبا أي مبدعا لمؤسسات لها نفس الفاعلية أو اكثر من دون الدواعي التي تجعلنا نرفض الأخذ جملة وتفصيلا. فالقرآن إذا كنا حقا نؤمن به ونصدق بما يخبر به يتضمن مبادئ كل ما يحتاج إليه العمران السوي بشرط أن يكون أهله مبدعين بعقولهم للمؤسسات التي تقتضيها أحكامه. فيمكن تصور نظام اقتصادي أكثر نجاعة من النظام الرأسمالي من دون الاخذ الانتخابي المشوه له بالتحكم أو بالسلب حتى وإن بدا بين النظامين أوجه شبه. والابداع لا يكون بالتوفيق الباتر مع الاسلام ولا بالتلفيق الفاتر مع الأحكام. فالآخذ والمأخوذ كلاهما يصبح عندئذ فاقدا سر قوته فلا يحل المشكل المعروض للعلاج إلا بالماكياج. والنظام الاقتصادي الاسلامي قابل للتصور

ويمكن اعتبار محاولة ابن خلدون في المضمار أول عملية نسقية لصياغة هذا النظام. ولنا عودة إن شاء الله للكلام في الانظمة الاربعة التي أشرنا إلينا لأن ذلك هو فروع الموضوع الرئيس قصدت النظام الفلسفي الوجودي الذي يمكن استخراجه من التفسير الفلسفي الذي نسعى إليه.

ولنختم أمثلتنا بأكثرها فصاحة فنشير إلى الأخد من السنة اليونانية اللاتينية قصدت مثال رسائل اخوان الصفاء وسيطا ومن جنسها الأدبيات الماركسية حديثا: جمعت بين شطحات الصوفية وتحيلات الباطنية وسحريات الهرمسية في ثرثرات يتصورونها فلسفية لتحقيق مشروع يصفونه بالسياسة النورانية. لذلك فهي لم تبق من نظام الفكر الطبيعي إلا نتائجه دون منهجه وشرطه قصدت سلطان العقل المطلق ورفض أي دليل آخر غير الدليل المنطقي الصارم اللذين عوضهما التعليم والعلم اللدني بحيث إن أكثر العلوم اعتمادا على الدليل العقلي بات سلة مهملات لنتائج ميته تعرض على المريدين ليحفظوها تعاليم مقدسة دون دليل: الرياضيات والمنطق. وأفضل الامثلة فصاحة عن نوع الاخذ من السنة اليهودية المسيحية مثال التفسير بالأثر: فهو لم يبق من نظام الفكر المنزل إلا نتائجه دون منهجه وشرطه قصدت علم الكهنوت المختص والمؤسسة الوصية الموروث عن مؤسسة الكتبة الفرعونية والبابلية. ولما كان سلطان العقل المطلق واستثناء كل الادلة عدى العقل أولا والكهنوت وسلطان المؤسسة الوصية ثانيا بيني التقابل مع الاسلام فإن ما بقى هو ما أسلفنا فكان ذلك داء دويا لانعدام ما كان يمكن ان يعصم منه بعض العصمة.

والنتيجة تبعثر الوجود الرمزي والثقافي إلى حد أضفى الكثير من الفوضى على روح فكر الاسلام. فتاريخ فكره حرب أهلية دائمة بين العقل ممثلا للسنن اليونانية اللاتينية والنقل ممثلا للسنن اليهودية المسيحية في

حين أن الاسلام لا يقول بهذين الامرين بل هو يقول بالفطرة التي تتعالى عليهما معا في طلب الحقيقة بالطرق التي سنرى والتي هي مبدأ متعال عن هذا التقابل يدركه ما به يدرك صحيح المنقول وصريح المعقول: أي النقد التاريخي والنقد المنطقي اللذين هما أداتا النقد القرآني الصريح الذي لم يغفل عنه إلا من فقد البصيرة. والحمد لله فقد تحقق الوعي بهذا المبدأ المتعالي على العقل والنقل في محاولتي ابن تيمية الذي أسس فكره على النقد المنطقي وابن خلدون الذي أسس فكره على النقد التاريخي.

لكن ما حصل بالنسبة إلى الخروج من مأزق التربية والثقافة لم يحصل نظيره بالنسبة إلى مأزق السياسة والاقتصاد رغم التناظر بين الأخذين وصفاتهما المميزة ورغم كون محاولتي فيلسوفنا هدفها كان اصلاح هاتين المؤسستين. فأكثر الأمثلة فصاحة عن نوع الأخذ المبتور من السنة البيزنطية مثال الدولة الأموية مع ترك ازدواج السلطان الملطف. فالخليفة أصبح يعد ظل الله الذي يجمع صفة الامبراطور وصفة البابا في آن. وأكثر الامثلة فصاحة عن نوع الأخذ المبتور من السنة الفارسية مثال الدولة العباسية مع ترك نظام أمير الامراء الملطف والمبقى على الوحدة. فكان مآل الأولى افساد الخلافة التي أصبحت حقا إلهيا (رئاسة الأمة) والحكم الذي أصبح ملكا عضوضا (رئاسة الدولة). وكان مآل الثانية تفكك دار الاسلام. فكل أمير يشعر بما يكفي من القوة يتحول إلى سلطان يستقل بقطعة من دار الاسلام ويحالف اعداءها من الاجوار ليحارب البقية عله يفوز بحماية الخلافة المنهارة مرحلة للاستحواذ عليها بعد أن ألغى الفقهاء شرط القرشية بزعم مقصد الشوكة.

وهكذا بات وجود الأمة المادي والسياسي والثقافي والتربوي في فوضى معطلة لكل قدرات الفعل والابداع. وكان يمكن ان يتحقق التجاوز

لو أن المحاولتين التيمية والخلدونية لم تبقيا مجرد مشروع فكري بل تحولتا إلى مشروع اصلاحي حضاري مشروط بالانتقال من عملهما السلبي (النقد) إلى تحديد البدائل التي تعوض ما نقداه تعويضا موجبا. وذلك هو هدفنا من هذه المحاولة للخروج من الأزمة في شكلها الحديث: أزمة الصراع بين العقل والنقل التي عادت لتعيد الأمة إلى نفس الحرب الاهلية فتحول دونها وتحقيق شروط الوحدة الفكرية والسياسية.

IV- المعاني القرآنية المتعلقة بالفهم والاستفهام

نورد هذه المفهومات تباعا مقتصرين على حصر الآيات المتعلقة بها لاستقراء الحد المناسب لها على مثال ما فعلنا في مقال مفهوم الفقه ووظيفة الفقهاء[٦١] دون أن نورد الآيات في المتن بل نكتفي بالاحالة الاحصائية عليها في الهوامش دون تحليل عميق لأن ذلك يخرجنا عن الغرض المنهجي للبحث أولا ولانه سيكون ثانيا أحد عناصر التفسير التي نسعى حاليا إلى تحقيق ما هو في مستطاع الباحث من شروط التفسير الفلسفي بالمعنى الذي نحدده في هذا العمل.

أولا: العمليات الاسترقامية للرموز والظاهرات:

١- التفسير[٦٢].

٢- التأويل[٦٣].

٣- التعبير[٦٤].

٤- التفهيم[٦٥].

ثانيا: العمليات الفكرية التي غايتها أولا:

٥- التدبر[٦٦].

٦- التذكر[٦٧].

٧- التفكر[٦٨].

٨ - الفقه[٦٩].

ثالثا: أدوات الادراك الجامعة بين ثانيا وثالثا:

٩- البصر[٧٠].

١٠- السمع[٧١].

١١- اللب[٧٢].

١٢- الفؤاد[٧٣].

رابعا: الملكات التي تجمع بين ثالثا وثانيا وأولا:

١٣- الحس[٧٤].

١٤- العقل[٧٥].

١٥- الادراك[٧٦].

١٦- الحكم[٧٧].

خامسا: الحصيلة الجامعة بين كل العناصر السابقة

١٧- العلم[٧٨].

١٨- المعرفة[٧٩].

١٩- الشهادة[٨٠].

٢٠- القص[٨١].

وتقبل هذه المفهومات التصنيف بالصورة التالية:

١- النوع الأول يخص الظاهرات الرمزية:

فمنها أربعة تستعمل لفهم وسائط التواصل الرمزية: اثنان يخصان الحقائق الدينية في صياغتها النصية هما التفسير والسمع (بمعنييه: مجرد الادراك الحسي بالسمع ثم الطاعة) واثنان يخصان الاحلام كما ترد في الاحاديث (سورة يوسف) والافعال غير المفهومة (قصة موسى مع العبد

الصالح) هما التأويل والتعبير مع امكان تعميم هذين على موضوع ذينك تعميما مكروها في السنن الاسلامية.

فتأويل القرآن يعد ظاهرة بدعية لعلتين:

١- أولا لانه يفترض عدم البيان في القرآن ما يحوج إلى التأويل كما هو شأن الاحلام والافعال ذات القصد المجهول: فكلاهما مبني على ترجمة في أحاديث تحتاج إلى تأويل بخلاف القرآن الذي هو بيان للعالمين ومن ثم فهو محكم شكلا وليس بأحاديث ولا ينقسم إلى محكم ومتشابه إلا مضمونيا.

٢- وثانيا لانه يفترض العلم بالمقاصد الغيبية في المتشابه المضموني الذي لا يعلم تأويله إلا الله فضلا عن كون التأويل في دلالته المتعلقة بالمقاصد الغيبية يعني تحقيق المعاني الواردة في النص في أعيان الوجود الدنيوي أو الاخروي وهو أمر ليس بيد أحد غير الله نفسه.

ليست هذه المقابلة بين المتشابهين والمحكمين من صنيعنا. فالقرآن هو نفسه الذي ميز بين هذين المستويين. فالقرآن كله محكم شكلا كما يتضح من الكثير من الآيات القرآنية النافية للاختلاف فيه ولعل أبرزها دلالة آية هود الأولى: " ألر كتاب أحكمت آياته ثم فصلت من لدن حكيم خبير". والدليل أن آية النساء الثانية والثمانين: " ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا" تتعلق بالشكل هو امتناع أن يكون نفيا لوجود الاختلاف عامة. فلو صح ذلك على المضمون لما بقي معنى للتشابه. لذلك فالقرآن ينقسم مضمونيا إلى محكم ومتشابه.

فما هو المقصود بالإحكام الشكلي وفيمَ الحاجة إلى التفسير إذا كان القرآن محكما شكلا؟ نفي التشابه الشكلي واثباته المضموني هما اللذان يساعدان على حل هذه المسألة. فنفيه الشكلي مطابق للمقصود من الرسالة

من حيث هي رسالة: اذ تلك هي وظيفة البيان التي لو علمها دجالو الفكر العربي لما وضعوه دون البرهان مقدمين أدنى الادوات على أسمى الغايات. وليس لطبيعة المتراسلين من دور في ذلك إلا بما يكفي لتحقيق شروط التراسل بنوعيها الخاصة بالوسيط الرمزي (إذا كان التراسل بوساطة والمفروض ألا يوجد إلا هذا النوع بين كائنين منفصلين في الوجود الفعلي لأن الوساطة أو قناة التواصل هي الوصل بين الموجودين المنفصلين) والخاصة بالكتابة والقراءة أو ببث الرسالة صوغا وبتلقيها فهما. فلا معنى لرسالة تكون بشكلها حائلة دون تبليغ ما تريد تبليغه لمن يعلم اللغة المعبر بها ويعلم شروط التواصل بين الكائنات العاقلة وكيفياته.

وهذا لا ينافي وجود التشابه المضموني بل هو يكون أبلغ ما يكون إذا استطاع أن يبلغ تشابه المضمون بعدم تشابه الشكل في افادة هذا التشابه: إي إن الهدف هو جعل المرسل إليه يدرك أن بعض المضمونات ليست في متناول فهمه وذلك هو بالذات المقصود بالغيب. لو كان شكل القرآن متشابها لصار رسالة مرقمة تحتاج إلى استرقام خاص غير نظام اللغة التي كتب بها كما هي الحال في كل الرسائل المرقمة فلا يكون بيانا للناس بل أداة لتقسيمهم إلى خاصة وعامة: وهذا هو زعم كل الفرق الغالية التي تذهب المذهب الباطني فتعتبر كل القرآن متشابها وتزعم أن الراسخين في العلم قادرون على تأويله فيقرأون الآية السابعة من آل عمران قراءة لا يمكن أن يجيزها النحو العربي مهما تعسفنا على المنطق.

وذلك ما ينفيه نفي التشابه الشكلي. فالقرآن يفهم بقواعد اللغة العربية وبقوانين الفهم الانساني إذا أدركنا أن الوظيفة الإفادية لمدلولات الدوال اللسانية (المعنى) إلى المدلولات المتعالية عليها (معنى المعنى) هي عينها نسبة الوظيفة الافادية التي للمعاني العقلية المستقرأة من المدارك الحسية

إلى الحقائق الوجودية ذات القيام المفارق لمداركنا ومن ثم فهي متعالية على مداركنا مهما بلغت من النفاذ والنفوذ إلا عند من يقول بالانطوائية Solipsismus التي تحصر الوجود في الادراك. لكن الرسالة المحكمة شكلا تبلغ أمرين مضمونا:

الأول مضمون محكم وهو أم الكتاب ويتعلق بأحكام التعامل بالقيم الخمس وأخلاقه.

والثاني مضمون متشابه ويتعلق ببعد الغيب من حقائق المخلوقات والخالق.

ولا يتحول النظر إلى تأويل تصدر عنه الفتنة إلا إذا جعلنا فهمنا للمتشابه نفيا للغيب فاعتبرناه علما مطلقا ونهائيا وليس اجتهادا. ذلك أن هذا الاعتبار ينقل فهمنا للمتشابه المضموني إلى منزلة الإحكام فينفي عنه البعد الغيبي بزعم انتسابنا إلى الخاصة العقلية أو الذوقية مرجعا الوجود كله الى الشاهد ارجاع اصحاب الموقف الانطوائي الوجود الخارجي إلى المدركات الذهنية: وذلك هو الموقف الميتافيزيقي قديما ووسيطا والموقف الوضعي حديثا. لذلك فعندي أن القرآن محكم كله شكلا وأن المحكم المضموني الوحيد فيه هو آيات الأحكام العملية في التعامل والتعبد وآيات الشروط المنهجية والخلقية للعلم والعمل وأخلاقهما ويجمع بينها أربعتها مدلول أم الكتاب. وكل ما عدى ذلك متشابه مضمونيا وهو يصبح معين التأويل المنهي إذا نفي صاحبه علم الغيب فادعى تجاوز علم المخلوقات إلى علم الخالق بمجرد الرجم بمعرفة الذات الالهية وعلاقتها بمخلوقاتها خلقا وأمرا معرفة مطلقة ونهائية تؤدي إلى الحرب على الاخرين ما يقتضي نفي كل القيم التي بنى عليها الاسلام التسامح الديني ثمرة لنفي الاكراه فيه خبرا وانشاء.

فينبغي أن نفهم الآن المقصود بالإحكام الشكلي وقابليته للفصل عن التشابه المضموني إذا سلمنا بحقيقة تعالي المعاني وتداني محاولات التعبير الإنساني عنها مهما ارتفعت وبتساوي الألسن البشرية في أداء ما يمثل الاشرئباب إلى المتعالي دون البلوغ إليه. فالإحكام الشكلي المتعلق بالمحكم المضموني ليس فيه مشكل. إذ إنه من أيسر الأمور. فمن ايسر الامور أن يكون كلامنا في المحكمات المضمونية التي تتعلق بالانواع الاربعة التي جنسها أم الكتاب محكما شكليا بمعنى قادرا على التبليغ دون ابهام. المشكل هو في الاحكام الشكلي للمتشابه المضموني الذي هو التعالي المضاعف أو الغيب.

وقد عالج ابن خلدون المسألة دون صياغتها الفنية التي نقدم هنا عند كلامة عن لغة التصوف والعجز عن التعبير البين عن التجارب الوجدانية في كتاب شفاء السائل حاصرا هذه القدرة في الانبياء بتأييد إلهي فقال:" واعلم أن الخوض في هذا الفن من الاقوال محظور من وجوه:

١- أولها أن العبارة عن تلك المدارك والمعاني المنكشفة من عالم الملكوت متعذرة لا بل مفقودة لأن الفاظ التخاطب في كل لغة من اللغات إنما وضعت لمعان متعارفة من محسوس ومتخيل ومعقول تعرفة الكافة إذ اللغات تواضع واصطلاح فلا توضع إلا للمعروف المتعاهد. فأما ما ينفرد بادراكه الواحد في الاعصار والاجيال فلم توضع له ولا يصح أيضا التجوز بهذه الالفاظ على طريق المجاز إذ التجوز إنما يكون بعد مراعاة معنى مشترك أو نسبة. ولا نسبة بوجه بين عالم الملكوت وعالم الملك ولا بين عالم الغيب وعالم الشهادة فإذن العبارة عن أحوال عامل الملكوت متعذرة أو مفقودة. فكيف يتكلم بما لا يفهم فضلا عن أن يودع الكتب وإن صاروا إلى ضرب الامثال والقنوع بالاجمال فسبيل مبهم.

٢- وثانيها أن الانبياء صلوات الله عليهم هم أهل المكاشفة والمشاهدة بالأصل إذ هي لهم جبلة وطبيعة واللمحة التي تحصل لغيرهم من ولي أو صديق بتكلف أو اكتساب. واطلاع النبي على أحوال الملكوت أكمل من أطلاع العارف والولي بل لا نسبة بينهما وهم قادرون على التعبير عن ذلك بامداد الله إياهم بنوره، ومع ذلك فلم ينقل ذلك. وقد سئل صلى الله عليه وسلم عن الروح فقال: " قل الروح من أمر ربي وما أوتيتم من العلم إلا قليلا".[٨٢]

وينبغي أن نشرح أمرين في غاية الأهمية حتى ندرك أعماق هذا النص الخلدوني:

الاول يتعلق بنسبة ابن خلدون الآية إلى النبي وليس إلى الله مبرهنا بذلك على نفي قدرة الانبياء على قول ما تحاول الشطحات الصوفية قوله من تجارب وجدانية حول الغيب.

والثاني يتعلق بأصل احكام الشكل الذي يعلله ابن خلدون في هذا النص بمقارنة هذا السلوك النبوي التعبيري بشطحات الصوفية.

فهل تعني نسبة ابن خلدون الآية إلى الرسول أنه ينسب تأليفه إلى محمد بالمعنى الذي يقول به أصحاب القراءات الحديثة المزعومة أعني بما يتصورونه لازما عن هذا القول من نفي كون الوحي وحيا[٨٣]؟ وهذه المسألة تذكرني بحوار دار بيني وبين أحد الحاقدين من رجال الدين المسيحي في مصر على مسلمي بلاده إلى حد لا يتصوره عقل. قال لي سعيا إلى افحامي: إن القرآن لا يمكن أن يكون كلام الله بل هو كلام محمد مع التسليم الجدلي بأن المضمون يمكن ان يكون معاني إلهية. فسألته سؤالين بأسلوب الافحام كما هو شأن الجدل الكلامي مع من لا يطلب الحقيقة في سعيه إلى اثبات معتقده ودحض معتقد المحاور: الاول

هل يعتقد أن الطبيعة لم يخلق الله إلا مثلها وترك لغيره خلق تعيناتها الفعلية في الكون؟ وهل يعتقد أن المسيح عليه السلام من حيث هو لحم ودم من خلق الله أم إن فكرته وحدها من خلق الله ووجوده العضوي من أم زانية (حاشاها)[٨٤]؟

فليس يوجد أدنى مانع عقلي إذا تصورنا الله قادرا على الكلام بكل لغات العالم عند التسليم بأنه عالم بكل أحداثه ومن ثم فهو يخاطب كل نبي بلسان قومه إما مباشرة أو بواسطة ملك. نفي تلك الحقيقة يشترط نفي هذه الحقيقة. لكن التسليم بهذه لا يقتضي ضرورة التسليم بتلك كما هو معلوم في الشرطية المتصلة ونقيضتها. لذلك فلا بد من اثبات التعاكس لننتقل من مجرد اللزوم بين المقدم والتالي إلى التلازم بينهما في حالة القرآن. وعلينا عندئذ أن نفهم القصد من نسبة ابن خلدون الآية إلى محمد. فهو بذلك لا ينفي كونها قرآنا من عند الله بل هو يعني أن الله سدد محمدا ليصوغها باحكام حول واحدة من متشابهات الوجود التي بينها إليه القرآن الكريم. فيكون كلام الله على لسان النبي من جنس "وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى". هذا هو قصد ابن خلدون والله أعلم.

أما المسألة الثانية وهي قصدنا في هذا البحث فحلها أصبح بينا: الإحكام الشكلي في التعبير عن المتشابه المضموني من خصائص الانبياء المؤيدين من الله وهي من علاماتهم التي لا تكذب إيجابا وشطحات الصوفية من المؤيدات السلبية لهذا التوفيق الالهي. وهذا هو قصد ابن خلدون من المقارنة. وذلك هو القصد الأساسي بالاعجاز القرآني: التعبير المحكم على المضمون المتشابه[٨٥]. ومعنى ذلك أن كل من يزعم حل مغلقات الوجود ونفي الغيب متنبي كذاب سواء ادعى ذلك عن طريق الوحي أو عن طريق العقل. وكلا الادعائين ولد نخبة تتكلم باسمه.

فالعلمانية تزعم علم الحق المطلق عقلا فتؤسس عليه الاستبداد الفكري المزعوم فلسفيا والحكم العسكري السائدين على مقاليد الحكم في الوطن العربي الحالي. وتلك هي ثمرة التنبؤ العقلي الكاذب.

والاصلانية تزعم قياسها على الوحي وحيا فيصبح لها القدرة على علم الحق المطلق لتؤسس عليه الاستبداد الفكري المزعوم دينيا والمعارضة المعسكرة السائدين على مقاليد المعارضة فيه . وتلك هي ثمرة وهم الوحي الكاذب (في نظريات التصوف المغالي والباطنية فالأولى تزعم القطب والثانية تزعم الامام فوق النبي) أو ثمرة تحريف الوحي الصادق بنقل قدسية المقيس عليه إلى المقيس (في الاصوليات السنية). والامة الاسلامية لسوء الحظ تعاني حاليا من هذه المواقف وثمرتها المرة الاكثر كذبا وادعاء قصدت استبداد النخبتين العلمانية والاصلانية المعاصرتين.

وحاصل القول إن النص القرآني يكون في احدى حالتين:

١- إما محكم المضمون غنيا عن التأويل فيكون فيه التفسير كافيا. والمقصود بالتفسير هنا تحليل الشكل الذي يمكن فيه استعمال كل أدوات الفهم دون استثناء لأن وظيفتها ليست تأويل المضمون الذي هو غني عن التأويل لاحكامه بل فك رموز الشكل المعبر عنه بحسب قوانين اللغة والبيان وقوانين التواصل بين الكائنات العاقلة.

٢- أو متشابها يحرم تأويله فيقتصر فيه على نفس المعاني التي سبق ذكرها في تفسير المحكم من باب أولى لان المتشابه منهي عن تأويله نهيا لا يستثني اقتضاء شكله نفس الحاجة إلى التفسير وفك رموزه بحسب قوانين اللغة والبيان والتواصل بين الكائنات العاقلة مع الاحجام عن تفضيل احد احتمالات الفهم للمعنى المتشابه على الاحتمالات الاخرى لئلا يتحول الاجتهاد إلى ادعاء العلم المطلق.

فيكون التفسير الذي أجمع عليه علماء الشرع شاملا لكلا النوعين. وقد أتى مفهوم التفسير في القرآن في آية واحدة هي الآية ٣٣ من سورة الفرقان: "ولا يأتونك بمثل إلا جئناك بالحق وأحسن تفسيرا" متعلقا بأهم أساليب التعبير القرآني قصدت الامثال التي قوبلت في الآية بالحق والتفسير الأحسن. ومن ثم فالتفسير لا يعني مجرد الشرح اللفظي بل هو بيان الحق وراء الامثال وتفسيرها أحسن تفسير بايضاح معناها من خلال الحق والتفسير الأحسن في القرآن نفسه.

٢- بقية المفردات تشمل تصوراتها كل الظاهرات الكونية والشرعية: لكنها لا تشملها بنفس الكيفية بل هي تشملها على أوجه خمسة:

١- شمول طبيعة الادراك.

٢- وشمول منهج الادراك.

٣- وشمول أحكام المنهج السديد.

٤- وشمول احكام المنهج غير السديد.

٥- وشمول أحكام كل أحكام الشمول أو نظرية الاجتهاد والجهاد القرآنية علما وعملا.

١- فبعضها الأول يتعلق بطبيعة الادراك (العقل والفقه).

فالعقل يعني فهم الكلام سواء كان نصا أو قولا. والفقه يشمل وظائف العقل مع فهم كل الظاهرات الاخرى أو بصورة أدق كل الآيات الكونية فضلا عن الآيات الشرعية التي هي نصية في مستويين: في مستوى الرسالة المباشرة وفي مستوى قص الرسالة للرسالات السابقة لتكون مادة لاعتبار الآيات الأمرية الواحدة في كل الرسالات على الأقل من حيث العقد في المبادئ الاساسية للدين المطلق أو الاسلام الذي لا يخلو منه دين طبيعيا كان أو منزلا إذ هو مقصود الفطرة التي فطر الله الناس عليها. وبهذا المعنى

فالمقصود بالعقل المتعلق بالآيات الأمرية نصا مكتوبا أو قولا منطوقا ليس خصوصيات ثقافة بعينها بل ما تشير إليه الرموز اللسانية من متعاليات قابلة للقول بكل اللغات ومن ثم فتعينها في لغة بعينها لا يحصرها في خصوصيات ثقافة تلك اللغة.

فتكون اللغة في أدائها للمعاني الأمرية من جنس اللغة العلمية في أدائها للمعاني القانونية العلمية: ليس للرموز المعبرة عن القانون من حيث دوالها من فائدة عدا الاحالة إلى العلاقات القانونية التي هي كونية أو ساعية إلى الكونية. وإذا كان اثبات ذلك بالنسبة إلى الرسالة المباشرة قد يبدو قابلا للنقاش فإن اثباته بالنسبة إلى قص التجارب الرسالية السابقة في القرآن من أكبر الادلة على صحة ما نشير إليه: الآيات الأمرية كونية ولذلك فالمخاطب بها هو الانسان من حيث هو إنسان بل إن القرآن يخاطب كل الكائنات وليس الانسان وحده. وهي تفهمه لانه قابل للترجمة إلى كل منطق أي كل واسطة تعبير وتواصل (مثاله منطق الطير في القرآن وفهم النمل للكلام الخ...)[٨٦].

وقد يشكك البعض في هذه الدعوى بحجة أن اللغات تواضعية فكيف يمكن أن تكون قابلة للفهم من قبل من لا ينتسب إلى الجماعة المتواضعة؟ وطبعا فهذا الاعتراض الذي يبدو وجيها يكذبه التاريخ عند حصر الكلام في الجماعات المشتركة في النوع رغم عدم الاشتراك في التواضع بدليلين هما قدرتنا على فهم اللغات الميتة وقدرتنا على استرقام الرسائل المرقمة. لكن المشكل هو في الجماعات التي لا تشترك في النوع. وهذا أيضا يمكن دحضه بحجتين علميتين. فنحن بتنا قادرين على فهم أنظمة تواصل الكثير من الحيوانات غير البشرية ثم إن اكتشافنا قوانين الظاهرات الطبيعية لا يختلف في شيء عن فهم وسائل التواصل بين الكائنات المتواصلة

بأدوات رمزية. فالظاهرات الطبيعية والعضوية على وجه الخصوص تتوصل بتبادل الاشارات والمعلومات واستعمال وسائط تواصل لعل أهمها في العضويات لغة الوراثة. ونحن نتواصل معها ذوقيا (جمالها وقبحها) ورزقيا (منها نقتات) ونظرا (نستقرئها لنحدد مجاري عاداتها) وعمليا (نسوسها) ووجوديا (نعتبرها آيات دالة على مدلولات بعدها).

لذلك فلا مانع عقلا من تصور القرآن متضمنا رموزا وإشارات تخاطب غيرنا لا نفقهها وراء ما قصد به خطابنا من حيث نحن بشر وهي موجهة للمخاطبين الآخرين بمنطقهم الذي هو من جنس منطق الطير ومنطق النمل أومنطق الجن وراء منطق الانس الخ... وفي كل الأحوال فهذه مسألة إيمانية يكفي فيها ألا تكون ممتنعة عقلا حتى تصبح مرجحة وجودا على الاقل بالنسبة إلى المؤمنين بها. ولما كان جل الموجود ليس حقيقة إلا بقدر إيماننا بكونه حقيقة بات وجود العالم نفسه قضية إيمانية: أؤمن بأن العالم المادي موجود لكني لا أملك عليه دليلا عقليا أقوى من الادلة التي نستعملها لاثبات وجود الله مثلا.

وتلك كانت الفكرة الرئيسية في مشروع ديكارت كله إذا صدقنا ما قاله هو نفسه للكردينال ده برول. إثبات وجود الله أكثر قابلية للتحقيق عقلا من اثبات وجود العالم رغم ما يشبه الضرورة الحسية في القول بوجود العالم. لكن الموسوس يؤمن بأن وساوسه أكثر حقيقة من العالم الحسي. وحتى حجة المقابلة بين الاثر الفعلي للوجود المادي وعدم الاثر للوجود الوهمي فهي حجة واهية. فالحالم يحتلم فعلا والموسوس يرى فعلا ما نعتبره نحن وهما ويتكلم مع من يراه بل ويعيش حياة كاملة مع أبطال هذيانه (من منظورنا). فمن يدرينا فلعل كل العالم الحسي هذيان جماعي نتصوره حقيقة وهو دون الأحلام لأننا قد نكتشف أنه لم يكن إلا كابوسا!

٢- وبعضها الثاني يتعلق بطريقته (التدبر والتفكر).

التدبر والتفكر يتعلقان بطريقة الفهم والفقه ويشملان كل الآيات الكونية والامرية. والقرآن لم يستعمل الفهم إلا مرة واحدة لفهم وقائع عينية في حين أن الفقة ومشتقاته وردت عشرين مرة مع الجمع الصريح بين فهم النصوص وفهم الوقائع بصورة عامة شرطا في السلوك الانساني أو بهدف العلم الديني.

٣- والبعض الثالث يتعلق بأدواته الخاضعة لطريقته: (السمع والبصر).

والسمع والبصر يؤخذان في معناهما البسيط من حيث هما ادراك حسي. لكن المعنى المؤكد عليه في القرآن هو ما يناسبهما من فهم ناتج عن التدبر والتفكر كما في البصيرة (وقياسا عليها السميعة). ويأتي هذا خلال الدعوة إليهما أو خلال التأسي بمن أحسن استعمالهما من الانبياء والعباد الصالحين أو خلالهما معا لأن الثاني هو أفضل ادوات الدعوة إلى الاول.

٤- والبعض الرابع عكسها أي استعمال الادوات من دون الطريقة وما ينتج عن ذلك من ضلال:

ويأتي هذا في نفس الظرف السابق للحالة الثالثة ملازما له تنبيها لسوء الاستعمال ودعوة مضاعفة لحسن الاستعمال من أجل هدف الدعوة الأبعد توجيها للبشر إلى شروط حسن المآل في الدنيا والاخرة: منهج العلم الاجتهادي بطريقة التواصي بالحق ومنهج العمل الجهادي بطريقة التواصي بالصبر.

٥- ونظرية وحدة الكل من المنظور الاسلامي: نظرية المعرفة- التربية الشاملة.

وهذه الوحدة هي نظرية المعرفة الاجتهادية (التواصي بالحق) ببعديها الفاعل والمنفعل ونظرية العمل الجهادية (التواصي بالصبر) ببعديها الفاعل والمنفعل وباتحاد هذه الابعاد الاربعة في أصلها جميعا أعني تدبر القرآن الكريم. فلنشرح ذلك شرحا نرجو من الله أن يكون محكما من حيث الشكل إن شاء الله. فليست نظرية المعرفة في هذا المنظور تعني ما يمكن أن يفهم عند الكلام عن الابستمولوجيا سواء اخذناها بالمعنى الضيق (نظرية العلم) أو بالمعنى الواسع (نظرية المعرفة).

إنما المقصود ظاهرة معقدة تجعل الوجود الانساني من حيث هو وجود إنساني ذا مدد يعطيه سلطانا علميا وسلطانا عمليا مجردين ومطبقين في الكون (هما عين الاستخلاف بحسب التأويل الخلدوني)[٨٧] بفعلين معقدين لا يقتصران على النظر والعمل من حيث هما جزءان من مؤسسات الجهاز العمراني بل هما عين أحكام عمل الجهاز العمراني نفسه بكل أبعاد هذا العمل في مجالات القيم الخمسة التي هي طبيعة تعلق الوجود الإنساني بالكون وما بعده خلقا وأمرا والتي تخضع إلى متعاليات هي سر كونها دائمة التحريك للانسان من أجل السمو إلى ما يحول دونه والاخلاد إلى الارض.

ولا بد الآن من حسم أمر يتفاقه فيه البعض بغير علم. فالمقابلة بين التعالي بمعنى القبلي في المعرفة والتعالي بمعنى عدم استنفاذ الادراك لموضوعه يظنهما البعض أمرين مختلفين وأصيلين غير تابعين لمعنى متقدم عليهما. وقد وصلت هذه المزاعم إلى حد التفاقه في الاصطلاح والزعم أن ترجمة المفهوم الكنطي بالتعالي (التعالي بمعنى القبلي) فيها مشكل ما يقتضي تعريب ترنسندتالي. وسنكتفي بالاشارة السريعة إلى علاقة مفهوم التعالي بمفهوم الغيب الجامع بين المعنيين لنمر إلى ما هو أهم في تحديد

علاقة ما وصفنا من تطور ذاتي لفكرنا بما يجري حاليا في ذروة الفكر الغربي.

فالمتعاليات في المعنى القديم والوسيط المشترك بين السنتين الفلسفية الدينية عند جميع الشعوب المتحضرة عندئذ (وأهمها البيزنطيون والمسلمون قبل أن يلحق بهم اللاتينيون) تتعلق بمعان ثلاثة متعاكسة هي الوجود والوحدة والخير من حيث هي ما لا يستنفذه ادراك الانسان في معرفة الموجودات وما ليس يمكن الادراك من دونه في آن واحد. فتكون المتعاليات المعاني الأوسع كلية والمشتركة بين الموجودات وعلة تعاليها على ادراكها لأنها علة عدم القدرة على تحديد الماهيات من دون تسلمها شرطا في قيامها بذاتها. وهو في منظور الفينومينولوجيا ما في الاشياء من عدم القابلية للحصر في الادراك الذي يعجز عن استنفاذها فيسلم بكونها ذات قيام خارج ادراكها دون تحديد لطبيعة هذا التجاوز للادراك بكل ضروبه.

أما التعالي بالمعنى الكنطي فهو فعل اضفاء الخاصيات الصورية التي يضيفها العقل إلى مواد موضوعاته التي يمده بها الحدس الحسي. ومن ثم فهي ما لا يرد إلى المادة المحدوسة في التجربة العلمية أي الصورة التي تمد هذه التجربة بالقدرة على جعل العلم يكون متصفا بصفتي الكلية والضرورة: إنها بالاساس المقولات (اثنتا عشر مقولة: أربعة أصناف لكل منها فروع ثلاثة)[٨٨] وما ينبني عليها من مبادئ ومسلمات. لكن مقابل هذه القبلية التصويرية يصبح العلم مقصورا على ظاهرات الاشياء ولا يتعداها إلى ما تتعالي به الأشياء عليه أو باطناتها: فيكون شرط القول بالتعالي من حيث هو القبلي المعرفي التسليم بالتعالي من حيث هو ما لا يمكن للقبلي أن يستنفذه من الشيء أي الشيء في ذاته.

ولما كانت الذات تدرك ذاتها فإنها بهذا المعنى ستجمع التعاليين في ذاتها: فمن حيث هي مدرِكة لها التعالي بمعنى القبلي ومن حيث هي مدرَكه لها التعالي بمعنى عدم قابلية الاستنفاذ الادراكي. ومن ثم فهي شيء في ذاته بهاتين الصفتين. وتلك هي علة محاولات التخلص من حل كنط وتجاوزه الحاصل بدءا بفتشته وختما بهيجل وتوسطا بشيلنج. فالأول جعل الذات مصدرا للصورة العقلية وللمادة الحدسية بفعل الوضع الذي يضع الانا واللاأنا. والأخير بنى ذلك منطقيا في المثالية المتعالية المطلقة. والثاني بين حصولها ادراكيا فينومينولوجيا (علم تجربة العقل) ونسقيا فلسفيا (تاريخ الفلسفة) وفعليا تاريخيا (فلسفة التاريخ) وفعليا ميتافيزيقا (المنطق). ومرادف التعالي الذي يستعمله هيجل هو الطيران المتجاوز ueberfliegen أوالمرور إلى ما وراء الظاهرات أي إلى الكلي والضروري فيها الذي هو الوجود الفعلي للعقل والعقل الفعلي للوجود كما في عبارته المشهورة: المعقول موجود والموجود معقول.

أما التعالي الذي نقصده ونعتبره مصدر نوعي التعالي المعرفي (المعنى الكنطي) والوجودي (المعنى الوسيط والقديم) فهو المقصود بالغيب في كل موجود. وذلك ما نعنيه خلال كلامنا على الله في قولنا: سبحانه وتعالى. وهو تعال يعني أصل الأمرين: شرط العلم أو ما يتقدم على الادراك العيني وشرط الوجود أي ما به يحصل القيام بالذات المستقل عن ادراك المدرك له. فعلم الله شارط لوجود الاشياء ليس من حيث ظهورها فحسب بل وكذلك من حيث بطونها أي في ذاتها وليس في نسبتها إلى مدركها. وهو من باب أولى وجوده فوق كل ادراك ولا يحيط به إلا علمه. وتلك هي حياة القيومية الخالية من النوم والسنة أو الوعي المطلق الذي لا يغيب عنه شيء.

واحاطة علمه بالوجود تختلف عن الاحاطة التي ينبني عليها الوضع الفشتي لان الله ليس حادثا فيكون واضع نفسه وواضع موضوعه (العالم) فضلا عن كون مفهوم "الكاوزا سوي causa sui" أو كون الشيء علة ذاته ومعلومها مفهوم متناقض لأنه يفترض الله معلولا وينسب إليه تعليل نفسه فيكون موجودا قبل أن يوجد نفسه ليوجدها. والغريب أنهم يعتبرون ذلك مفهوما يفسر الصيرورة الوجودية التي تصبح صيرورة إيجاد الله نفسه مرورا من القوة إلى الفعل. ومن ثم فكل خرافات التوحيد بين التاريخ وتحقق الروح بمعنى تعين الذات الالهية في العالم هي من أسخف صور القول بوحدة الوجود التي يشترك فيها التصوف والمثالية الالمانية وكل الاديان التي تحصر الغيب في الشاهد والوجود في الادراك فتؤله الانسان وتكفر بالرحمان.

وحتى لا نخرج عن حدود هذا العمل التمهيدي لن نطيل في مناقشة منظور المراجع الاجنبية لفهم الابعاد التي يتألف منها فعل التأويل في مدلوله الانطولوجي الذي يمكن أن يكون ذا صلة بالبعد الغائب من الوجود سعيا إلى التحرر من ذات فشت Fichte الواضعة أو الأنا الذي صار دازاين عند هيدجر Heidegger. سنكتفي بواحد منها هو أهمها على الاطلاق لانه يجمع كل التراث المتقدم عليه في الحضارة الغربية من اليونان إلى العصر الوسيط إلى تاريخ كتابته حول مسألة الفهم ومنهج التأويل الهرمينوطيقي ولان كل ما ولاه لا يخرج عما رسمه لها من حدود وما نسبه إليها من مسائل. وسيكون كلامنا منحصرا في علاقة المنعرج الساعي إلى هذا التحرر علاقته بكل فكره في صلته بالمسألة التأويلية: قصدت كتاب الوجود والزمان لهيدجر بما فيه وبما ليس فيه أي بجزئه الذي صدر وبمضمون جزئه المفترض والذي لم يصدر في الظاهر.

فكل ما يمكن ان يعد تجاوزا من هيدجر لنفسه في بعض مؤلفاته الموالية لكتابه الاول ذي الدلالة الفلسفيةلم يتعلق بالوجه المنهجي الذي يعنينا من المسألة بل هو يتعلق بمجال التطبيق (تأويل عالم الحياة والتجربة الوجودية لا تأويل النصوص) وبمسلمات الانطولوجيا المترددة بين قطبين كلاهما يعد بداية وغاية بحسب كوننا قبل المنعرج أو بعده. وذلك بسبب مفهوم التعالي المختلف عن دلالته عند الكلام عن الدازاين حيث يكون التعالي هو عين أبعاد الزمان ثم ينعكس الامر فيصبح الزمان دون متعال يعلو عليه هو عينه املاء القدر الوجودي Das Schicken des Schicksals. لم يبق الدازاين الخيط الهادي بعد المنعرج كما في الوجود والزمان بل سيصبح الزاين نفسه في تعيناته اللسانية والتاريخية هو النظام الهادي للفكر[٨٩]. سيكون الوجود هو المدخل إلى الدازاين بعد أن كان المخرج منه. بعد المنعرج سيصبح الدازاين المخرج بعد أن كان هو المدخل. والتعاكس بين البداية والنهاية لا يغير الغاية من حيث المنظور الديني الخفي وراء البرقع الفلسفي: فهي دائما نفس القصة سواء انطلقنا من الابن إلى الأب أو من الاب إلى الابن في الثيولوجيا المتنكرة بقناع الفلسفة[٩٠].

ذلك هو في الحقيقة مضمون الجزء الثاني الذي لم يكتب من الوجود والزمان الجزء الذي وعد به هيدجر ولم ينجزه. والعلة ليست تقصيرا من المؤلف بل لأن ذلك كان متعذرا قبل المنعرج وبصورة أدق من دون انجاز ما يضمره القسم الاخير من الجزء الاول القسم ذي العنوان المقابل تماما لعنوان الكتاب: الزمان والوجود Zeit und Sein بدل Sein und Zeit. وبذلك فالكتاب لم يكن ناقصا لغياب جزئه الثاني فحسب بل هو ناقص كذلك وخاصة لغياب القسم الثالث من جزئه الاول. فهذا القسم يمثل في الحقيقة بؤرة المنعرج Die-Kehre. ذلك أن الزمان هنا أصبح متحددا

بالوجود وليس العكس كما هو الشأن في الوجود والزمان عندما كان نظام العلاج الهادي Der-Leitfaden هو تحليلية الدازاين. أما في هذه الحالة فقد عكس الامر وأصبح النظام الهادي تأويلية الوجود.

وبعد أن كان الزمان هو المحدد أصبح هو المطلوب تحديده: لذلك فسيكثر هيدجر بعد ذلك من الكلام على المصير والقدر والحدث والحصول والتحصيل وكلها تحديدات وجودية للزمان وليست زمانية للوجود. ورغم ما يبدو في هذه المفردات من معان زمانية فإنها فوق الزمان إذ هي مابه يتقوم أو إن شئنا هي معان تفيد الحدث أو الحصول الوجودي الأبسط (Er-eignis) الذي هو دفقة حية على خلفية العدم لا تتعين بالزمن لكونها بقاء وقياما شارطين للتزمن في ذاته فضلا عنه من حيث هو أفق للانطولوجيا أو فهوم الوجود المتوالية. فهو لا يصبح ممكنا إلا بفضلها وبفضل شكلها أو القدر (Schicksal) ومضمونها أو المصير (Geschik) بل إن فهمها نفسه لم يعد فعلا للدازاين وإنما هو انفعال يتلقاه البعض ويعبر عنه باملاء القدر المحدد للمصائر الحضارية التي صارت ايقاعات قدرية: وتلك هي وظيفة الشعراء والمفكرين بعد نهاية الميتافيزيقا (وهي فكرة سبق إليها شيلنج في مشروعه للمثالية الألمانية).

أما الجزء الثاني فعنوانه هو: الخصائص العامة لفك (مصدر الثلاثي المجرد معناه مغن عن المزيد) تاريخ الانطولوجيا فكا فينومينولوجيا بهدي من اشكالية الزمنية Grundzuege einer phaenomenologischen Destrucktion der Geschichte der Ontologie am Leitfaden der Problematik der Temporalitaet. وبين أن هذا العنوان وضع هيدجر أمام موضوع متناقض إذا بقي القصد بالزمانية زمانية الدازاين: لأن زمانية

الدازاين هي أحد نظم الاحداثيات لفهم الزاين حتى لو قبلنا بأنه لا يحدد الزمان بل يتحدد به.

لذلك استحال تأليف هذا الجزء كجزء لأنه أصبح في الحقيقة كل محاولات هيدجر المنسوبة إلى المنعرج. ففيه مثل الجزء الاول ثلاثة أقسام هي مراحل عملية الفك أو عملية حل المغزولة التي حددت التاريخ الانطولوجي بحسب ترتيب تراجعي من الغاية الى البداية في ما انتخبه هيدجر من مراحل تاريخ الانطولوجيا (وهو في الحقيقة قطع الطريق التي حددها هيجل في الاتجاه المقابل: هيدجر يحل ما غزله هيجل. لذلك كنت أتمنى استعمال مصطلح حل تاريخ الانطولوجيا بدل فكه في مقابل غزله الذي أنسبه إلى هيجل). والمراحل التراجعية ثلاثتها تقتضي أن تنعكس علاقة التحديد التي بني عليها الجزء الاول: الوجود يصبح محددا للزمان. وهو ما بدأ يحصل فعلا في مصنفات هيدجر بعد المنعرج كما في جل كتاباته حول كنط ونيتشة وهلدرلن وأرسطو وأفلاطون.

ذلك أن لهذا الترتيب التراجعي الدور الأكبر في حصول المنعرج. فدور انطولوجيا القرون الوسطى جسرا إلى انطولوجيا اليونان ومنظور قراءة خاصة جعل الفلسفة الحديثة بممثليها (كنط وديكارت) مجرد مدخل يتحقق المنعرج بمجرد التخلص من مسلمات انطولوجيتهما ومقولاتهما:

١- فأولى المراحل مدخل للاشكالية من خلال قضية التمثيل الخيالي الواصل بين الصورة والمادة المعرفية.

٢- والثانية (وهي مرحلة مضاعفة: لأن لديكارت وجهين احدهما ملتفت إلى كنط والثاني إلى الجانسينية والاغسطينية وهذا هو الاهم عند هيدجر) أ- الأساس الانطولوجي لل"أنا موجود" الديكارتية رمزا للحداثة ب- وصلة ديكارت بالانطولوجيا الوسيطة.

٣- والاخيرة لمصنف أرسطو (السماع الطبيعي: مقالة الدال ١٠، ٢١٧ ، ب ٢٩-١٤، ٢٢٤، أ ١٧.) لمفهوم الزمان من حيث هو مميز لاساس الظاهرات وحدود الانطولوجيا اليونانية[٩١].

لذلك فقد كان الجزء الثاني مستحيل التحقيق بالمنظور الذي كتب به الوجود والزمان أعني بمنظور تحليلية الدازاين نظاما هاديا للعلاج. كان ينبغي أن يتحقق المنعرج فيصبح المطلوب تحديد تحليلية الدازاين بتأويلية الزاين ومن ثم تحديد الزمان بالوجود بدلا من تحديد الوجود بالزمان. والمعلوم أن الحد الثاني هو المحدد في الحالتين. فالزمان يحدد الوجود قبل المنعرج كما في حالة الوجود والزمان وذلك هو عنوان الكتاب. والوجود يحدد الزمان بعد المنعرج كما في حالة الزمان والوجود الذي هو عنوان القسم المفقود في الجزء الأول من الكتاب. وكون حل المغزولة متراجع الترتيب من الغاية إلى البداية فيه إشارة إلى دور مراحل الفك التراجعي في حصول المنعرج لأن مرحلتين منها هما المطلوب التخلص من حيلولته دون المنعرج (كنط-وديكارت). أما المرحلتان الاخريان (العصور الوسطى وأرسطو) فهما ما ساعد على تحقيق المنعرج: من هنا نلحظ شبه تصريح بالانتساب إلى الطوماوية المحدثة التي كانت مسيطرة على الفكر الكاثوليكي الذي هو المرجع الرئيسي لفكر هيدجر مهما تنكر[٩٢].

وحتى لا يتصور أحد أننا ننسب إلى فكر هيدجر بعدا كاثوليكيا محدثا رغم أنفه يكفي أن يقرأ المعترض المقالات التي تشبه السيرة الفكرية لهيدجر من تأليف أكبر تلاميذه عنيت هنس جيورج جدامر فضلا عما يقوله عن العلاقة بين اللغة والكلمة (مع التذكير بعلاقة القضية بالاغستينية والطوماوية وعلاقة الفكر المسيحي الوسيط بأرسطو أفلاطون والافلاطونية

المحدثة). وسنكتفي هنا بشاهدين نستلهما من كتابه الحقيقة والمنهج: الخصائص الاساسية لهرمينوطيقا فلسفية من القسم الثالث منه بعنوان منعرج الهرمينوطيقا الانطولوجي الذي هو جوهر منعرج هيدجر: النص الأول يبين العلاقة بين المنعطف الانطولوجي والمنعطف اللساني والنص الثاني يبين العلاقة بين المنعطف اللساني والتجربة الهرمينوطيقية ومجموعهما يبين أثر الثيولوجيا المسيحية في الفلسفة التي هي كلام متنكر:

فأما النص الاول فيقول فيه جدامر: "وهكذا يصبح مفهوما أن انجاب الكلمة قد فهم بوصفه النموذج الحقيقي للتثليث. ففيه انجاب حقيقي وولادة حقيقية رغم أنه طبعا لا وجود لقابل الانجاب ولا لفاعله. إلا أن هذا الطابع العقلي لانجاب الكلمة هو مع ذلك أمر محدد بالنسبة إلى وظيفته النموذجية اللاهوتية. فهناك حقا شيء مشترك بين عملية الاقانيم الالهية وعلمية الفكر "[٩٣].

ولما كانت عملية الاقانيم اللاهوتية أمرا انطولوجيا فوق الزمان وكان نموذج تفسيرها مستمد من عملية الفيض التعبيري الذي يتحد فيه اللسان والفكر (الكلمة الخالقة) من حيث هو تولد لا ينفصل فيه المعنى والمبنى فإنه من الضروري أن يحصل المنعرج اللساني في اطار المنعرج الانطولوجي. فلن يبقى الزمان محددا للوجود بل سيصبح الوجود محدد الزمان ولن يبقى الفكر عريا عن "التجسد اللساني" بل يصبح النموذج المعرفي والنسخة الوجودية من تجسد الاب في الابن (Inkarnation). ولما كان النموذج التفسيري للتثليث هو عينه النموذج التفسيري ل"لكلمة" بمعناها المسيحي(Verbum) وبمعناها المعبر عن الفكر المبدع الذي هو فيض من جنس الفيض الذي يفسر فيض الأقانيم من الواحد Emanation بات منعرج الهرمينوطيقا الانطولوجي منعرجها المطابق للمنعرج اللساني

عند هيدجر مجرد عودة من الفلسفة الحديثة إلى منظور الفلسفة المسيحية الوسيطة وإن بصورة متنكرة.

وأما النص الثاني فيضيف:" وبالأخرى ففي بيئة الثيولوجيا المسيحية ربا خلال تعمقها في أفكار المنطق اليوناني أمر جديد: إنه الوسط اللساني الذي لم تبلغ القرون الوسطى إلى الحقيقة التامة لحدث التجسد إلا بفضله (تجسد الله في المسيح). فنظرية المسيح (= الكرستولوجيا) مهدت السبيل إلى نظرية انسان (انثروبولوجيا) جديدة نظرية تصل عقل الانسان المتناهي باللاتناهي الالهي على نحو جديد من الوصل. وهنا نجد الأصل الحقيقي لما أطلقنا عليه اسم التجربة الهرمينوطيقية "[٩٤].

وطبعا فذلك يقتضي ألا تتساوى تجارب الأمم الهرمينوطيقية ولا ألسنتها لعدم تساوي الناس في انتخاب الرب لمن اصطفاه ليتجسد فيه مباشرة ثم في المؤسسة التي تنوبه (الكنيسة): شعب الله المختار الديني علته انتخاب احد ابنائه ليكون أباه سيناظره شعب الله المختار الفلسفي (وهذه فكرة هيجلية بها يفتتح تاريخه للفلسفة) وعلته انتخاب القدر لسانه ليقول الوجود به (وهذا ما أضافه هيدجر لفكرة هيجل حتى يكتمل الاصطفاء: لغة اليونان ولغة الجرمان!). ولما كان ذلك منافيا لمبدأي القرآن الكريم الأساسيين القرآن الذي جعل لكل أمة رسولا بلسانها (تساوى الالسن في قول الحقيقة وتساوى الأمم في الخطاب والرسل) ونفي نظرية التجسد وبنوة المسيح لله والكنسية المعصومة التي تنبوبه (بل اعتبرها مصدر التحريف في آل عمران واعتبر مبدأ الرهبانية الذي تعتمد عليه أصل الفسق) فإن مناقشة نظرية اللغة (حصرا فيها لاننا لن نناقش النظرية المسيحية في التجسد) من هذا المنظور الموحد بين بعض اللغات وبين الكلمة يصبح من واجبات كل من يكتب في المسألة من المنظور

الاسلامي - إذا كان صادقا في طلب الحقيقة وممن يستطيع نزع البراقع التي تتنكر بها الكرستولوجيا في الفينومينولوجيا ويفهم تقية الهرطقة في الهرمينوطيقا- فضلا عما سبق أن فعلنا في مقال خاص بالمسألة بعنوان فلسفة الترجمة الفلسفية[٩٥].

ذلك أن المنعرج اللساني ليس هو قضية منهجية فحسب بل هو تعبير عن نكوص ذي دلالتين بدأتا تسيطران على الفكر الالماني منذ الثورة على محاولات هيجل فلسفة التاريخ الكوني ثورة عليها هي في الحقيقة تمام تحقيق وسائلها لتعم منتجات الفكر الغربي كله ثم هي تحاول أن تغزو كل الفكر الانساني الغفل:

فأما الدلالة الاولى فهي العودة بالدين إلى مدلوله اليوناني الجرماني من خلال التوحيد بينه وبين الميثولوجيا واعتبار الدين تابعا لظاهرة الابداع الادبي عامة ليس تبعية شكلية (أدوات التعبير) بل جوهرية (ضروب التعبير وطبيعة المعبر عنه). وهذا هو المنحى الرومانسي الذي بلغ الذروة فلسفيا مع شيلنج الأول في مصنفه حول الميثولوجيا ومع هلدرلن في صوغه الشعري للميثولوجيا اليونانية والجرمانية.

وأما الدلالة الثانية فهي العودة بالدين إلى مدلوله اليهودي الجرماني من خلال التوحيد بينه وبين أساطير العهد القديم واعتبار الدين تابعا لظاهرة تاريخ الامم المختارة ليس تبعية شكلية (صدفة توثيق الرسالات في الفكر اليهودي وعدم توثيق الرسالات الاخرى التي ذكرها القرآن لرسل ليسوا بيهود) بل تبعية جوهرية (الشعوب ليست متساوية بل بعضها أفضل من بعض في نظر الخالق والتفاضل بينها بالجوهر أو العرق وليس بالعرض أو الافعال). وهذا المنحى الوجودي الذي بلغ الذروة فلسفيا مع شيلنج الثاني

في عودته بعد وفاة هيجل ومع كيركجارد في صوغه الادبي (من جنس السيرة الذاتية) للتجربة الوجودية.

لذلك فالمزيج الأول كان لا بد أن ينتج مركبين يختلفان بحسب غلبة أحد عاملية: فهو سيكون مصدر الفاشية الشعبوية بغلبة الدور الشيلنجي الأول والعرقية النازية بغلبة الدور الهلدرليني.

كما أن المزيج الثاني لا بد أن يكون له نفس الاثر: فهو سيكون صهيونية بغلبة الدور الشيلنجي الثاني ويمين مسيحي متطرف بحسب غلبة دور كيرجيجارد.

لكن هذه العلاقات الخفية يصعب أن يدركها القارئ المتعجل إذ هي لفرط تنكرها لا يكاد يراها حتى المتبصر بتاريخ الفكر الغربي في أدق تفاصيله: وهي جميعا مجتمعة في فلسفة هيدجر لذلك عالجنا هذه الفلسفة بعناية. وحاصل الأمر وملخصة أن تطور الفكر الغربي أثبت صحة التصنيف الذي نسبناه إلى ابن حزم. فصفات السلوب الاربعة صارت مذاهب قائمة الذات وتعينت تاريخيا حقا في الوجود العيني سلبا في صراعها مع المسلمين وإيجابا في العولمة ذات المناظير الاربعة التي ذكرنا. وكلا الوجهين اتحدا في كائن تاريخي محدد هو الولايات المتحدة الامريكية: فالغالب عليها المسيحية اليمينية والصهيونية والعرقية النازية وكل ذلك في شكل فاشية شعبوية تتنكر في شكل واضح هو الكرنفال الدائم لما يسمى بالديموقراطية الامريكية.

V- نظرية "المعرفة - التربية" القرآنية الشاملة

يمكن أن نحلل نظرية "المعرفة- التربية" الشاملة القرآنية من حيث هي فن قائم الذات على مرحلتين كذلك أولاهما تدرس مقومات نظرية المعرفة الشاملة والثانية تحدد دلالة التطابق بينها وبين نظرية التربية الشاملة:

فأولاهما ندرس فيها هذه النظرية من خلال مفهومين يستعملان عادة بمعنى الترادف وهما مختلفان تمام الاختلاف: الطريقة والمنهج في فعل الإنسان وانفعاله خلال التعلقات الانسانية الخمسة بالوجود عامة التعلقات التي هي عين أصناف القيم الخمسة وموضوع التنافس بين البشر ومن ثم فهي لحمة العمران وسداه. ونعين دلالاتها الفلسفية من خلال تحليل سريع للمآزق التي آل إليها الحل النقدي الكنطي.

والثانية نبين فيها التطابق بين نظرية المعرفة الشاملة ونظرية التربية الشاملة في القرآن الكريم وعلاقة ذلك بما في النص من خصائص حددت المواصفات التي ينبغي أن تتحقق في منهج فهمه وقراءته. وهي عينها أدوات التعليم عامة والتعليم الاسمى او التعليم الديني خاصة.

وبذلك يتبين أن اكتشاف كل مناهج القراءة والفهم المناهج التي تقبل الجمع تحت اسم واحد هو الهرمينوطيقا عامة بمعانيها اللسانية والتاريخية (شكلا) والفلسفية والدينية (مضمونا) في الفكر الديني عامة وفي التعليم الديني خاصة[٩٦] لم يكن مجرد صدفة بل هو ضرورة لا تخلو منها تجربة تاريخية بشرية سواء كان نص دينها منزلا أو طبيعيا لصلته الحتمية بالآداب والتاريخ جمعا لأصناف القيم الخمسة إما لذاتها أو لتعلقه بأحكامها الدينية والخلقية: الذوقية والرزقية والنظرية والعملية والوجودية.

المرحلة الأولى مقومات نظرية المعرفة وعلاقتها بالطريقة والمنهج:

فالطريقة هي المميز الاساسي للصلة بين فعل المعرفة وفاعلها (الطريقة) والمنهج هو المميز الاساسي بين فعل المعرفة وموضوعها (المنهج) في كل ضروب التعلق القيمي بين الانسان من حيث هو مستخلف وأي موجود من الموجودات من حيث هي مجال ممارسة الاستخلاف: طريقة التعلق الذوقي ومنهجه فعلا وانفعالا وطريقة التعلق

الرزقي ومنهجه فعلا وانفعالا وطريقة التعلق النظري ومنهجه فعلا وانفعالا وطريقة التعلق العملي ومنهجه فعلا وانفعالا وطريقة التعلق الوجودي ومنهجه فعلا وانفعالا من منظور الوعي بهذه التعلقات التي هي بدورها موجودات يتألف منها مفهوم الاستخلاف عندما تكون الطريقة والمنهج في الفعل والانفعال جاريين بحسب الاحكام الشرعية وهما مصدر مفهوم الطاغوت في حالة جريانهما بغير هذه الأحكام ناهيك عن جريانهما بالتعارض معها.

لكن القرآن الكريم استعمل مصطلحين شبيهين بمصطلحي الطريقة و المنهج هما مصطلح الشرعة و المنهاج (المائدة ٤٨) لوصف العلاقة بين الدين الكلي في تعاليه وتعينات فعل تحقيقه في التاريخ الفعلي بفضل التنافس المشار إليه في نفس الآية. ما المقصود؟ فلنحاول فهم الفرق بين الطريقة والمنهج أو بين الشرعة والمنهاج من خلال التمييز بين علاقة فعل المعرفة بفاعله وعلاقته بمفعوله. فعلاقته بفاعله يمكن تسميتها الطريقة التي يفعل بها الفاعل فعله: وغالبا ما تكون صفات هذه العلاقة من جنس خلق التعامل. وعلاقته بمفعوله يمكن تسميتها المنهج الذي يحقق انفعال الموضوع بالفعل: وغالبا ما تكون صفات هذه العلاقة من جنس النجاعة التقنية.

فيتبين من ذلك أن الطريقة أقرب إلى أخلاق الفعل ليكون على أحسن وجوهه قيميا وأن المنهج أقرب إلى تقنيات الفعل ليكون على أحسن وجوهه تقنيا. فيكون معيار المنهج الحذق التقني ومعيار الطريقة السمو الخلقي. ومعنى ذلك أن الإنسان يمكن أن يحقق فعلا بحذق تقني مقتصرا على النجاعة التقنية مع المواد أو مع البشر فيكون ذا حذق تقني وقد يكون مع ذلك فظا وغليظا. فإذا أضفت إليه الطريقة في فعل العلم التقني كان

ذلك سياسة الفعل وليس تقنية الفعل فيكون سمحا ولطيفا. ومن الأمثلة على ذلك ما يقوله القرآن للنبي في طريقة سياسته الجماعة: "ولو كنت فظا غليظ القلب لانفضوا من حولك". فهذا وصف للطريقة. أما منهج التربية مثلا أو تقنياتها فهي واحدة في كل التجارب إذا كانت فعلا تربية: إذ هي حذق المادة المعلمة وحذق فنيات التبليغ التقنية.

لكن كيفية استعمال التقنيات التربوية هي الطريقة التي تحقق المطلوب أو تحول دون تحقيقه. وأول قواعد الطريقة جعل المربى هو نفسه مشاركا في فعل تربيته بالتزام ذاتي كما يبين ذلك ابن خلدون في كلامه عن اخطار التربية التعسفية. وإذا كان سقراط قد طبق ذلك في التكوين المعرفي فإن الرسل تتجاوز ذلك إلى ما هو أعم قصدت التربية التي هي تكوين شامل وبصورة أدق فإن الاسلام قد جعل التربية تحقيقا لكل أبعاد الانسانية ومقوماتها نقلا إياها من الفطرة الغفلة إلى الفطرة الواعية بنفسها في مجالات القيم الخمس: الذوق (تربية ذوقية) والرزق (تربية اقتصادية) والنظر (تربية معرفية) والعمل (تربية سياسية) والوجود (تربية وجدانية روحية).

وكل من قرأ القرآن الكريم بتمعن يعلم أن كل الآيات المسددة لخطى النبي في السياسة والتربية تتضمن الكلام عن الطريقة خاصة لان المنهج يمكن ان يعد من شؤون الدنيا وهو كما أسلفنا شبه متفق عليه بسبب استناده إلى علوم وضعية بالأساس تتعلق بتقنيات التبليغ وأولها تمكن المعلم من الاختصاص الذي يبلغ مضمونه للمتعلم. لكن الصعب هو التعامل مع المخاطب بالبلاغ. ففضلا عن الآية التي قدمنا يمكن ذكر الايات التي تشير إلى الاقتصار على التذكير والاقناع دون التشهير والفرض من أمثال العبارات: لست عليهم بمسيطر أو أفأنت تكره إلخ... وكلها تتعلق

بالطريقة. لكن الطريقة التي تعتبر بديلا من تربية الرسول المسددة بالتوجيهات الالهية هي الطريقة التي وصفت في القرآن بمفهومين هما: مفهوم التواصي بالحق في الاجتهاد ومفهوم التواصي بالصبر في الجهاد. لذلك اعتبرهما الله مرادفين للايمان والعمل الصالح وشارطين للاستثناء من الخسر.

فالتواصي بالحق يجعل الحق حصيلة عمل مشترك بين طلابه فيصبح أصل الاخوة المتعالية على العرق وعلى كل أسباب التمييز بين البشر. والتواصي بالصبر يجعل العمل به خاضعا لنفس المعيار وبنفس التعالي. فلا بد أن يكون العمل مشتركا بين القائمين به حتى يكون عملا حقا. لذلك اعتبرنا هذين المفهومين مصدر المؤسسات البديل من المؤسسات الوصية التي نفاها القرآن لكونها مصدر الطاغوت. فلا وجود لكنيسة روحية (النخب الدينية) ولا لكنيسة عقلية (النخب العلمانية) بل مؤسسة التواصي بالحق ومؤسسة التواصي بالصبر هما اللتان تشرفان على الاجتهاد منهجا للنظر بطريقة التواصي بالحق والجهاد منهجا للعمل بطريقة التواصي بالصبر. الاجتهاد منهج يطوع الموضوع النظري بشرط أن يكون بطريقة التواصي بالحق والجهاد منهج يطوع الموضوع العملي بشرط ان يكون بطريقة التواصي بالصبر[٩٧].

وحتى نتمكن من إيضاح هذه المسألة العويصة سنصوغها بلغة الفلسفة المعاصرة وسننطلق من الوظيفة التي ينسبها البعض إلى نقد كنط الثالث[٩٨]: نقد ملكة الحكم. فالموضوع الثالث الذي تصوره البعض جسرا يصل بين العلمين النظري والعملي لنا فيه رأي مختلف تماما عن الرأي السائد قد يستعصي على الكثير فهمه. ونصدر في رأينا عن هذا التصور الاسلامي العميق لنظرية المعرفة الشاملة التي هي عين منزلة الانسان المستخلف في

العالم. لذلك فسنحاول شرح هذا الرأي بأقصى ما يمكن من الوضوح عملا بالإحكام الشكلي الذي هو عين البيان الذي يتصوره ذوي الفكر النعسان منزلة دون العرفان فضلا عن البرهان!

إن موضوع نقد ملكة الحكم فاقد للوحدة التي تبدو موجودة في موضوعي النقدين الآخرين. فهو يجمع بين موضوعين مختلفين تمام الاختلاف. والابقاء على النقد الثالث منفصلا عن النقدين الاول والثاني يفيد أنهما هما بدورهما فاقدان للوحدة بالنقص الذي ألغى ما بدا لصاحبهما فيهما من فضل على فعلهما. فالقسم المتعلق بالجميل والجليل من نقد ملكة الحكم غير لأنه تابع للنظر كما سنرى. وكان من المفروض أن يتبع نقد العقل الخالص. والقسم المتعلق بالغائي العضوي والغائي الكوني من نقد ملكة الحكم غير لانه تابع للعمل كما سنرى كذلك. وكان من المفروض أن يتبع نقد العقل العلمي. فيتبين عندئذ أن كلا النقدين متداخلان بغير التقابل الكنطي بل بروابط لا تنفصم هي منطلقنا إلى ما ورائهما من مقوم موحد هو عينه الأصل الذي تناسبه نظرية"المعرفة-التربية" من المنظور القرآني: الوحدة بين الوجدان والفرقان في كل مدارك الانسان.

وهبنا اقتصرنا على الفهم الكنطي لملكات الفكر الانساني. فيمكن أولا أن نعتبر القسم الاول من موضوع نقد ملكة الحكم البعد الانفعالي من النظر الذي لم يدرس منه كنط في نقد العقل الخالص إلا البعد الفاعل الذي ينسب إليه الفاعلية في النظر. فكلا البعدين من مفاعيل ملكة الحكم فاعلة بصورة الادراك في نقد العقل الخالص ومنفعلة بمادته في نقد ملكة الحكم. فالحكم في النظر فاعل وهو الذي يصوغ المادة: وهو ما يعنيه كنط

بالتعالي أو قبلية التصوير العقلي لمادة الحدس شرطا للتجربة ولموضوعها وللخاصيتين الضامنتين لموضوعيتها (الكلية والضرورة).

لكنه في ادراك الجميل والجليل منفعل إذ يبدو دور الصوغ المؤثر في ملكة الحكم ناتجا عن المادة نفسها (وهي مضمون الخيال المبدع) والفكر يتلقاها أو هو ينفعل بها. ومثلما يبلغ فعل العقل حدود الوظيفة التحديدية فيضطر إلى الوظيفة التوجيهية حيث تتجاوز قدرته التصويرية المادة التجريبية من تصوير فتتولد المثل في نقد العقل الخالص فكذلك يبلغ الانفعال أقصاه في ادراك الجليل حيث تبلغ قدرة المادة اللاتصويرية ما يحتمله فعل ملكة الحكم: فيكون التجاوز الميتافيزيقي في فعل النظر الذي يدرسه نقد العقل الخالص مناظرا للجليل الذي يدرسه نقد ملكة الحكم في انفعاله بحيث يكون ما لايقبل التصوير من المادة عين الجليل مثلما كان ما لا يقبل التمديد من الصورة عين المثال!

ويمكن ثانيا أن نعتبر الحكم الغائي في نقد ملكة الحكم ممثلا للبعد الانفعالي من فعل العقل العملي الفاعل في نقد العقل العملي. ذلك أنه يوجد نفس التناسب بين بعديهما التناسب الذي وجدناه بين بعدي النظر وبعدي الحكم الجمالي والجلالي. فالغائية العضوية من نقد ملكة الحكم تناسب الاخلاق من نقد العقل العملي والغائية الكونية من الأول تناسب الدين من الثاني: فتكون الميتافيزيقا العملية[٩٩] في فعل العمل من نقد العقل العملي مناظرة للدين في انفعاله من نقد ملكة الحكم!

لكن التحليل العميق في بداية تخلصه من تصور كنط لملكات الفكر يبين أنه ينبغي أن نعكس التوصيف في كل هذه الحالات. ذلك أن بداية النفاذ إلى حقيقة الامر في العمق هي ما نصفه هاهنا. فالعقل ليس فاعلا في نقد العقل الخالص إلا وهما لأن كل تصوير يفترضه العقل في فعل

التصوير المشرع للطبيعة لا بد أن يعيد فيه النظر بلا توقف ولا غاية. ومن ثم فما ظنه كنط فعلا ليس فعلا في الموضوع بل انفعال به لكون فعل التصوير العقلي يفعل في ذاته أكثر مما يفعل في المادة وذلك بتغيير فعل التصوير إلى ما لانهاية: وتلك هي علة تطور المعرفة العلمية المتواصل. إنه في الغاية منفعل بالمؤثرات التي تفرض عليه تغيير ذاته لكون تاريخ النظر هو التخلي المتوالي إلى غير غاية عن كل أفعال العقل السابقة من أجل فعل فرضي للتلاؤم مع فعل المادة المعرفية التي يشبه تأثيرها التطويع المستمر لما يسدله عليها العقل من شبكات نظرية:ليس هو خائط مسبق يفرض مقاسا على لابس مخيطاته إن صح التعبير بل هو خائط على القياس اللابس هو المحدد فيه للمقاييس.

وبالمقابل فإن العقل في القسم الاول من نقد ملكة الحكم ليس منفعلا إلا وهما لان التصوير الذي يتحقق في الاثر الفني تصوير خالد فلا يحتاج العقل إلى تغييره بل إن الحياة الانسانية كلها هي التي تتغير بمقتضى تذوقها لذلك الاثر. فيكون العقل في هذه الحالة هو الفاعل والمادة هي المنفعلة. وبذلك تم العكس في قضية العلاقة بين الامرين النظري وما يناسبه من نقد ملكة الحكم.

كما أن العقل العملي ليس فاعلا في نقد العقل العملي إلا وهما لان كل تحصيل عيني لطاعة الانسان الامر الخلقي الجازم يشترط التخلي عن كليته الصورية ليتأثر بالدوافع العينية فيكون الفعل الخلقي فعلا حقيقيا ذا قيام فعلي في الوجود المشار إليه لئلا يبقى مقصورا على الوجود الذهني. فيكون العقل هنا كذلك منفعلا لا فاعلا بحيث تصبح أوامر العقل العملي الجازمة من جنس الفرضيات النظرية تتغير بلا غاية اللهم إلا إذا كان قصد كنط بالمثل العملية مجرد أسمائها لا حقائقها التي هي فاعليتها بتعيناتها

التاريخية. وطبعا فهي لا تتغير في ضوء التجربة النظرية (في المعرفة العلمية الطبيعية) في المقام الاول بل في ضوء التجربة العملية (المعرفة العلمية الخلقية) أساسا: ولولا ذلك لما كان للتاريخ البشري معنى ولكان التقدم الخلقي مجرد وهم.

لذلك فالقسم الغائي العضوي والغائي الكوني من نقد ملكة الحكم فعل حقيقي لأنهما لا يتغيران بل إن كل الاعمال البشرية لا تكتسب معناها إلا بفضل ثبات هذين التصورين. فمن دون تصور الإنسان عمل الارادة ونظر العقل متناسقين وغائيين لعناصرهما وحدة حية ومن دون تصور موضوع العمل ومجاله وموضوع النظر ومجاله متناسقين يستحيل على الإنسان أن ينظر أو أن يعمل فضلا عن أن يسكن العالم ويصنع التاريخ: لأن ذلك هو عينه جوهر الانسان من حيث هو بالفطرة مستخلف. فالوحي الخاتم يعلمنا أنه لا وجود لمعرفة غير هاتين ولا يمكن للعمل أن يكون عملا مشروعا إلا إذا كان على علم: معرفة الخلق ومعرفة الأمر بوجهي التفاعل معهما فعلا وانفعالا.

وحاصل القول إنه يمكن أن نجمل تحليلنا من منطلق تعديل الحلول الكنطية في منتصف طريق التخلص منها فنقول إن ملكة الحكم هي تفاعل المادة النظرية والعملية والصورة النظرية والعملية تفاعلهما الذي يبرز التفاضل بينهما المتعاكس بحسب المستويين اللذين أشرنا إليهما. ومن ثم فالمفروض أن يوضع القسم الجمالي والجلالي منها في نقد العقل النظري ويوضع القسم العضوي والكوني في نقد العقل العملي. أما غاية التخلص فتكون بأن نجمع الكل في التحرر من الميتافيزيقا التي تقابل بين الصورة والمادة معرفيا وبين الماهية والانية وجوديا لنبين تداولهما على دور الفاعلية والانفعالية المعرفيتين والوجوديتين إذ إن ما هو فاعل في المستوى

الأول يصبح منفعلا في المستوى الثاني والعكس بالعكس: ففضل صورة المعرفة على مادتها في العقل الخالص يعدله فضل المادة على الصورة في القسم الجمالي والجلالي من ملكة الحكم وفضل صورة العمل على المادة في العقل العملي يعدله فضل المادة على الصورة في القسم الغائي العضوي والغائي الكوني في ملكة الحكم فيزول التفاضل بين مقومي العلم ومقومي العمل وبين العلم والعمل وتحصل الوحدة في الحكم الذي يلغي التقابل في حقيقة الوجود ولا يبقي عليه إلا في نسبته إلينا.

فنعود بذلك إلى فصل ابن سينا بين الهوية والانية بشروطه. فكل الفلسفة الحديثة انبنت على هذا الفصل بعد أن جعلته فصاميا لالغائها هذه المعاني التي أشرنا إليها المعاني التي تحقق وحدة الوظيفة النظرية والعملية والذوقية للعقل الانساني عندما لا يغفل عن شرط صحة الفصل بين الصورة والمادة معرفيا والماهية والوجود وجوديا: وهذا الشرط هو عقيدة الموجود الذي تتحد فيه الهوية والانية أو واجب الوجود بحيث إن القبول بالفصل بينهما علته القول بالدليل الوجودي الدي مفاده أن ماهية الله بمجردها تقتضي وجوده.

وهذا التلاحم بين وجهي النظر ووجهي العمل يجعلان الامرين لا يقبلان التحديد إلا بالمعنى الاجتهادي والجهادي تواصيا بالحق للاول وتواصيا بالصبر للثاني. فالتعاكس بين بعدي النظر وبعدي العمل عندما نذهب بالتصور السطحي الذي قدمه كنط إلى غايته كما بينا في تحليل العلاقات بين الابعاد يعيد التلاحم بين الملكات ويوحد مفاعليها فيلغي كل وهم للايديوجيات النظرية والعملية وما أدت إليه من شموليات. ثم هو يرجعنا إلى الموقف الذي يتقدم فيه حدود التصوير النظري على التصوير الجمالي والجلالي وحدود التصوير العملي على التصوير الغائي العضوي

والغائي الكوني فيصبح الجمال والجلال والوحدة الحية والوحدة الكونية كما تتعين في مثل العقل والدين اللذين يشرئب إليهما العقل الانساني اجتهادا والارادة الانسانية جهادا لتأصيل الوجود الانساني في حياة يتكامل فيها البعدان الدنيوي والاخروي فنتحرر من الثنائية المرضية التي أسس لها النقد الكنطي ولم يتمكن الجسر الذي ينسب إلى نقد ملكة الحكم من جسره لبقاء الجرف الهاري بينهما.

تلك هي العلاقات الدقيقة والعميقة التي تتألف منها نظرية "المعرفة-التربية" القرآنية التي يتأسس عليها منهج الفهم والقراءة لكل آيات الوجود نصيها وطبيعيها. وقد غفل عنها الفكر البشري قبل الاسلام ثم عاد إلى الغفلة عنها منذ أن توقف اجتهاد المسلمين وجهادهم لتحقيق شروط الرسالة. ثم تدعم النسيان منذ أن جعل الفكر الحديث تحليلات كنط علما نهائيا فبقي الفكر مترددا بين رد النظر إلى العمل في الفشتية وما تلاها من رومانسية وإيديولوجيات عملية شمولية إلى نهاية القرن المنصرم ورد العمل إلى النظر في الوضعية وما تلاها من علموية وإيديولوجيات نظرية شمولية إلى نفس الغاية. فكانت نخب المسلمين مثلها مثل جل نخب العالم ضحية هذه العودة للفصام المرضي وتأليه النسبي.

ولما كانت هذه الوحدة التي أرجعناها لبعدي النظر وبعدي العمل وأصل الكل هي عينها وحدة فعل الحكم التزاما وجدانيا وفرقانيا في نفس الوقت بات دوران المعرفة والتربية كله حول تكوين هذا الفعل المضاعف من حيث هو ادراك الحق علما (صدق معرفي شرطه التواصي بالحق) وعملا (صدق خلقي شرطه التواصي بالصبر). ومن ثم فادراك الحق يمكن تقريب معناه بالاشارة إلى معنيي الصدق المقابلين لمعنيي الكذب (أو لمفهومي الحق المقابل لمفهومي الباطل قرآنيا)[١٠٠]:

فهو فعل مشروط بالصدق المعرفي لكونه ادراكا يطابق المدرك بحسب معايير المطابقة الصورية لا المضمونية كما تتحدد في العلم الاجتهادي بعد امتناع القول بالعمل المطلق المحيط بالبعد الغيبي من كل معلوم.

وهو فعل مشروط بالصدق الخلقي لاشتراطه التعبير الصادق عن الادراك وليس التعبير الكاذب عن الايهام بغير ما في الوعي المدرك حتى ينطبق معيار التواصي بالحق.

ذلك أن الوصل بين الموضوع والمحمول ليس فعلا قوليا فحسب بل هو فعل وجودي يتجاوز انفصالهما المفترض في الوصل الحكمي بين التصورين (تصور الموضوع وتصور المحمول) إلى تواصلهما في وحدة القيام الفعلي لتصورات الادراك في ذهن المدرك (وإلا لما التقيا فترابطا برباط النسبة الحكمية) ولمتعلقاتها في عين المدرَك (وإلا لكان الحكم كاذبا لعدم تصديق علاقة المحكوم به بالمحكوم له إياه)[١٠١]. فبمجرد الحكم بالمحمول للموضوع يبرز الوجه الثاني من الحكم الحملي وجه الجهة التي تتمثل في اعتبار العلاقة الحملية قائمة في الوجود العيني وليست مجرد حكم ذهني: لا اخبر المستمع بما يجري في قولي أو في ذهني بل بما يجري في الوجود فإذا قلت إن زيدا قتل عمروا فليس قصدي أن كلمة زيد في تلفظي قتلت كلمة عمروا فيه أو أن معنى كلمة زيد في ذهني قتل معنى عمرو فيه بل قصدي أن زيدا المشار إليه في الوجود الفعلي هو الذي قتل عمروا فيه. فيكون الحكم كل حكم بصرف النظر عن كونه نظريا فاعلا أو منفعلا أو عمليا فاعلا أو منفعلا ذا بعدين:

بعد افقي يصل بين الموضوع والمحمول بالنسبة الحملية التي تؤلف الماهيات الذهنية[١٠٢].

وبعد عمودي يصل بين القول والمقول فيه بالاثبات الوجودي الذي يحزم بقيام الانيات الفعلي.

لذلك اعتبرنا الحكم في كتاب شروط نهضة العرب والمسلمين جامعا بين وجهي الدليل الوجودي فضلا عن كون ابن تيمية يعتبر الحكم موجها دائما: أي إن نسبة المحمول إلى الموضوع ليست نسبة قولية أو ذهنية بل هي نسبة وجودية ومن ثم فالحكم يقضي بوجود المحكوم له وباتصافه الفعلي بالمحكوم به. وذلك هو الفرق بين الحكم الخبري والحكم الانشائي. فالانشاء بخلاف الخبر يضع جهة حصول الوجود بين قوسين فتكون موضع تمن او ترج أو سؤال او شرط إلخ.... وإذن فصورة الحكم الخبري هي صورة الدليل الوجودي وهي صورة كل وعي من حيث هو حكم نظري أو عملي فاعلان أو منفعلان ومادته هي مادة الدليل الوجودي وهي مضمون كل وعي بهذه المعاني الاربعة وخاصة إذا كان الحكم متكلما عن الذات الحاكمة كما في مثال الكوجتيو الذي استخرجنا منه هذا التحليل فأرجعناه إلى الدليل الوجودي مثبتين بذلك معنى: من عرف نفسه فقد عرف ربه.

وبذلك يصبح كل فعل عقلي بمجرد حصوله الواعي تحققا فعليا للدليل الوجودي إذ هو من حيث هو في مستوى الماهيات لا يقوم إلا بشرط حصول مستوى الانيات فضلا عن كون ادراك نسبية الوجود الذاتي في كل وعي بالذات (الانسان) الذي ينفصل فيه الادراك (الماهية) عن المدرَك(الوجود) لامكان كذب المدرِك لا يكون إلا متلازما مع ادراك الموجود المطلق الذي تتطابق فيه الماهية والوجود لامتناع الكذب عليه(الله): وإذن فجوهر الكذب ماهية بلا وجود ومصدره القدرة على

الفصل بينهما في الذهن وهو آفة التعليم آفته التي لا يمكن التحرر منها إلا بشرطين:

١- أن يكون التعليم أقدس وظائف العمران إلى حد يلزم عنه التدخل المباشر من الله: بعث الرسل.

٢- ألا يكون المشرفون عليه كنيسة تحول التعليم إلى اداة طغيان على وعي المتعلمين: نفي الكهنوت.

المرحلة الثانية تطابق نظرية التربية الشاملة مع نظرية المعرفة الشاملة وعلاقتها بالطريقة والمنهج:

فالتعليم إذا لم يكن بشروط التربية الشاملة والمعرفة الشاملة يتحول إلى أهم أدوات الطغيان الذي يحرف الكتاب[١٠٣]. وقد اعتبر القرآن الكريم النبوة مشروطة بأمرين متقدمين عليها هما الكتاب والحكم يحولان دونها والتحريف الذي يؤدي إلى العلم والعمل المحرفين من خلال تأليه الرسل خاصة ومن يدعي نيابتهم عامة:" ما كان لبشر أن يؤتيه الله الكتاب والحكم والنبوة ثم يقول للناس كونوا عبادا لي من دون الله بل كونوا ربانيين بما كنتم تعلمون الكتاب (وظيفة الكتاب) وبما كنتم تدرسون (وظيفة الحكم).*ولا يأمركم أن تتخذوا الملائكة والنبيين أربابا أيأمركم بالكفر بعد إذ أنتم مسلمون " (آل عمران ٧٨-٨٠). ونفي تأليه الوسطاء خاصة و الانسان عامة لحصر العبودية في عبادة الله وحده ذلك هو الجمع بين الكتاب والحكم في النبوة الصادقة: وذلك هو جوهر التعليم الديني بالكتاب سلطة بذاتها ودون وسيط. وهو ما يقتضي أن يكون الكتاب بذاته متضمنا لكل أبعاد المعرفة والتربية الشاملتين.

وأول شروط صحة هذه النظرية أن يكون الانسان ذا قدرة فعلية على الفهم والقراءة اللتين رأينا أن شرطهما الكتابة رسما للصورة وتسجيلا

للصوت لان ذلك هو شرط الكلام عامة ووظيفته الاساسية خاصة: التسمية. وتلك هي العلة في اعتبار الرمز القرآني مد الانسان بالقدرة على التسمية علة ضرورية وكافية لاستخلافه في الارض كما ورد في الرد على اعتراض الملائكة. لكن هذه القدرة لا تؤهل الانسان للتسمية الصادقة فحسب بل هي تفتح له باب القدرتين على التسمية الصادقة والتسمية الكاذبة.

وذلك هو منبع حريته التي تتحدد بخمسة مجالات مفتوحة:

١- أولها بين عنصري المستوى الاول (بين الصدق المعرفي والصدق الخلقي).

٢- وثانيها بين عنصري المستوى الثاني (تحقق الحقيقة في ذات المدرك وتحقيقه إياها في الوجود العيني).

٣- وثالثها بين المستويين ويصل هذا المستوى الثالث بالمستويين الاولين.

٤ و٥- هامشا الاداء الناتج عن أثر المجال الاول في المجال الثاني واثر المجال الثاني في المجال الاول فتصبح هوامش حرية الانسان ذات فروع خمسة هي هوامش المسافة التي يقطعها التنافس على القيم ومجالات التشريع وضعيا كان أو منزلا: التقويم الذوقي والتقويم الرزقي والتقويم النظري والتقويم العملي والتقويم الوجودي.

ولما كان كلا المستويين المضاعفين قابلا للخلط مع اليقين العفوي الغفل الناتج عن الهوى المتحكم في التنافس على القيم يصبح بادئ الرأي والعقد الغفل الإنفعاليان وسوء النية والخبث القصديان متحكمة أربعتها في التعامل بين البشر فلا يتجاوز الانسان المعنى النفسي من ادراك الحقيقة. لذلك حدد القرآن مقومات التربية الشاملة التي تخرج البشرية من هذه الوضعية باستعمال أداتين عاصمتين قدر المستطاع من الخطأ في الاجتهاد

النظري والجهاد العلمي: التواصي بالحق والتواصي بالصبر المخرجين من الخسر أو من الغفلة والموصلين إلى ما يتعالى على المستوى النفسي الفردي إلى المستوى المنطقي الجمعي.

وحتى نوضح هذا المعنى سنكتفي بشرح سريع فلسفي لدلالات الآيات السبع الاخيرة من سورة الاسراء بدءا من الآية(١٠٥). والمقصود بالشرح الفلسفي ليس فرض مضمون فلسفي على معنى النص فنرغمه عليه لنقول هذا باطن النص وراء ظاهره. بل هو الفهم المتناسق لمعاني الآيات في ضوء كامل المقدمات التي سبق شرحها في هذه المحاولة وخاصة ما بينا في نظرية المعرفة الشاملة.

ولنبدأ بالآيتين: (١٠٥-١٠٦) "وبالحق أنزلناه وبالحق نزل وما أرسلناك إلا مبشرا ونذيرا* وقرآنا فرقناه لتقرأه على الناس وعلى مكث ونزلناه تنزيلا". فلا يمكن أن يكون قصد الآية الاولى أن الله يؤكد التطابق بين ما أنزل وما نزل. فلا أحد يتطرق إليه الشك في قدرة الله على تحقيق المطابقة بين فعله ومفعول فعله. كما لا يمكن أن يكون القصد المطابقة بين الخبر عن صفة الانزال وصفة النازل لنفس العلة فضلا عن امتناع تكذيب المخبر في هذه الحالة.

لم يبق إلا معنى واحد هو ما تؤيده الآية الثانية: وهو أن "بالحق" الاولى تصف طريقة الانزال و"بالحق" الثانية تصف مضمون النازل. ومعنى ذلك أن الله لا يخصص مفهوم الحق (بمعنييه المعرفي للنظر والعقيدة والخلقي للعمل والشريعة) لوصف مضمون الرسالة بل هو يصف به طريقتها في التبليغ. لذلك جاءت الآية الثانية لتصف هذه الطريقة بتعليل التفريق بضرورات التعليم:

١- لتقرأه على الناس.

٢- و(لتقرأه) على مكث.

٣- أما ونزلناه تنزيلا فهي معطوفه على فرقناه فيكون تعليلها عين تعليل التفريق: لتقرأه على الناس و(لتقرأه) على مكث. والقراءة على مكث تكون منطقيا في أحوال ثلاثة منفصلة ومجتمعة بحسب ظرف النزول: فهي متقدمة على قراءته على الناس ومصاحبة لها وتالية مع جمع المعنيين: المعنى التفريقي والمعنى التجميعي لأن كلمة القرآن تعني الجمع والقرآن أيضا ومن ثم فالقراءة تحليل (تفريق) وتأليف (قرآن) وهي لها الدلالة التي يعبر عنها الرديف الوارد في الآية: "التنزيل". فالتنزيل على النوازل تفريقا وتجميعا للقرائن النصية والعينية يثبت أن المعطوف في الآية لا يمكن ألا يضيف شيئا إلى المعنى!

فلا يمكن أن يكون القصد من التنزيل الانزال بمعنى نزول القرآن من السماء إلى الأرض بل القصد هو تنزيل النص على النوازل أي إن كل نص من نصوص القرآن كان حدثا نصيا ملازما لحدث تاريخي ملازمة احد أعيان "ماصدق" المعنى القرآني لمفهومه: وذلكما هما وجها المعنى الذي يكون حقيقة ذهنية في العلم وحقيقة عينية في المشار إليه في الخارج إذا نسب المعنى إلى الانسان. لكنه يكون عند نسبته إلى الله حقيقة مطلقة لا ينفصل المفهوم منها عن الماصق وهو ما اقتضى التفريق والتنزيل المشار إليهما في الآيتين. وقد فهم منه أغلب الناس ما يسمى بسبب النزول مضمرين علته عند "مؤرخي" النص من العلمانيين حصرا لكلية النص في عينية السبب. أما القصد فهو مناسبته أو النازلة التي هي عين من تحقق معناه الذي يقبل ما لا يتناهي من التحققات لأن الأمر يتعلق بما يشبه الجدل النازل من الكلي إلى المشار إليه من أعيانه.

وفهم التنزيل بهذا المعنى يعيدنا إلى فهم التفريق. فليس هو التنجيم فحسب بل هو كذلك التمييز بين المعاني. فيكون التنجيم في النص ليس مجرد تقسيم تحكمي بل هو معبر عن تحليل للمعنى بالفرقان الذي يميز بين المعاني بحسب منطق نظرية المعرفة الشاملة ونظرية التربية الشاملة. ومن ثم فلنا أربع مستويات فرعية اثنان من التفريق واثنان من التنزيل وأصل لها جميعا لكونه شرط حصولها على أفضل الوجوه فضلا عن كونه مصدر وجودها:

١- التفريق اللفظي أو تنجيم النص.

٢- والتفريق المعنوي أو التحليل العلمي والعملي لمضمون الرسالة المشروط في التنجيم التنزيلي.

٣- والتنزيل المعين للمعنى المقروء في النوازل الحادثة في التاريخ الفعلي.

٤- والتنزيل المعين للناس المقروء عليهم في الخطاب الدعوي.

٥- والمكث فيها جميعا لكونه أصلها متقدما عليها ومصاحبا لها وتاليا بوصفه عين التفكر والتدبر الرسوليين علما وعملا لقرآن الكل بمعنى لتأليفه في وحدة حية وهو المعنى الأشمل لكلمة قرآن بمعنى تحقيق القران بين الآيات التي هي قرائن دالة على النسق الواحد وراء تشضي الوجود..

وهذا المكث هو الحيز الزماني الضروري لفعلي التواصي بالحق والتواصي بالصبر ومن ثم فهو شرط المعرفة والتربية الشاملتين. لذلك فالآيات الثلاث الموالية تبدأ بنصيحة النبي حول الموقف المعبر عن الصبر إلى حد يشبه عدم المبالاة بنتيجة الدعوة والاكتفاء بالمقابلة بين موقف المدعوين استجابوا أو لم يستجيبوا وموقف من لهم علم قبل نزول القرآن

عند سماعه المقابلة التي تتواصل في الآيات الثلاث. ويمكن القول عرضا إن هذه الآية تبين أن المسلمين ليسوا محصورين بعد نزول الرسالة المحمدية في المسلمين بالمعنى الرسمي بل كل من تحركه معاني القرآن بالصورة الموصوفة في هذه الآيات مسلم. ويتلو ذلك تحديد اسلوب الدعوة بالعبادة غير المنفرة. فالدعوة المعتمدة على التربية الشاملة تترك الخيار للمدعو بين عدة تصورات للذات الالهية بحسب الصفات التي يمكن ان يسميه بها وهي كل الاسماء الحسنى التي هي عين تصورات العلاقة بين المؤمن وربه. والعبادة غير المنفرة رمز إليها بالتوسط في طبقة الكلام الصوتية. وقياسا عليها يمكن تحديد آداب الدعوة لتخليصها من المنفرات وأهمها اليوم المظهر المادي ما عاد منه إلى الطبيعة (كجمال المنظر وعذوبة الصوت) أو الى الثقافة (هيأة الزي ونظافته والزينة المأذون بها) للداعية فضلا عن المسلك الخلقي وآداب المعاشرة ومساعدة المدعويين. ولو نظرنا في الاسماء الحسنى لوجدناها ترد إلى الصفات الذاتية الخمس التي تناسب منظومة القيم فيكون الخيار في النداء والدعاء تبشيرا بحرية السبل إلى الله وتعددها وهو ما يحدد معنى الآية(٢٥٦) من البقرة المبشرة بالحرية الدينية وعلة كونها ولت آية الكرسي مباشرة. فآية الكرسي حددت ذات الله وصفاته الذاتية الخمس في علاقتها بما تمد به الانسان: فهي إما اسماء لوجوده (ومنها قيم الوجود) أو لحياته (ومنها قيم الذوق) أو لقدرته (ومنها قيم الرزق) أو لعلمه (ومنها قيم النظر) أو لارادته (ومنها قيم العمل) وكلها سبل تؤدي ضرورة إلى الاسلام بمعنى الاعتراف بالعبودية لصاحب المدد بما يضفي على هذه القيم من القيام والقيمة استمدادا لوجود الذات البشرية وحياتها وقدرتها وعلمها وارادتها من صفات الله بفضل النفخة التي حولت الصلصال انسانا..

ثم تأتي غاية التربية الشاملة ببعديها النقدي والايجابي في نفيين ونتيجة مسبوقة ثلاثتها بالحمد ومشفوعة بالتكبير: نفي مبدأ تحريف الاديان المنزلة (ابن الله سواء كان عيسى أو عزرا وهي أصل عقيدة شعب الله المختار الخرقاء) ونفي مبدأ الاديان الطبيعية (الشريك سواء كان واحدا في المجوسية أو كثيرا في كل الاديان الطبيعية الاخرى) واطلاق السلطان الالهي (ليس له ولي من الذل[١٠٤]). فأما الحمد فهو رمز ما في الاسلام من تسليم بإرادة الخالق. وأما التكبير فهو رمز الحرية المطلقة أو العبودية لله وحده ومقتضاها الاجتهاد في العلم والجهاد في العمل. لذلك اعتبرنا الآية غاية العلاج لانها تنتهي بتعريف بعدي الاسلام السالب والموجب:

١- فسلبا هو نقد بمعيار التصديق والهيمنة للاديان المحرفة منزلة كانت او طبيعية والتي ما تزال عندئذ موجودة في الجزيرة العربية: المسيحية واليهودية والمجوسية وكل الوثنيات.

٢- وإيجابا هو إيجاب العلم والعمل بمعيار الحمد رمزا للتسليم للارادة الالهية (لان الحمد يكون على الخير والشر) والتكبير الذي يعني نفي ما هو أكبر من الله ومن ثم العبودية له وحده أو الحرية المطلقة التي لا تتحقق إلا بالتربية الشاملة أو بالاجتهاد العلمي والجهاد العملي.

لم نختر سورة الاسراء لتحليل نظرية التربية الشاملة بالصدفة. فهي السورة التي تضمنت كل المعاني التي عالجناها في هذه المحاولة لكأن كل ما حصل في تاريخ الفكر البشري لتحديد مناهج الفهم والقراءة بالمعنى الذي استخرجناه من تاريخ الفكر ومن القرآن تمثل مضامين السورة فضلا عن كونها حددت صفتي القرآن من حيث هو نقد وتفكيك للتجارب الدينية السابقة بمنهج الفهم والقراءة لنصوصها التي طبق عليها غربال التصديق والهيمنة فضلا عن الدليلين المشيرين إلى الحقائق

التاريخية لدور الامة الاسمى شهادة على العالمين بالرسالة الخاتمة والدليلين المشيرين إلى اعتماد الرسالة المحمدية على اعجاز الاجتهاد والجهاد بعلم العادات والعمل بها لا على اعجاز خرق العادات:

فأما دليلا الحقائق التاريخية فهما:

١- الدليل الاول هو علاقة منزلة الانسان المستخلف وكلية الرسالة الخاتمة.

٢- الدليل الثاني الكرة الثانية في حسم الصراع الجاري حاليا مع اليهودية في صيغتها الصهيونية.

وأما دليلا اعتماد الرسالة على الجهاد والاجتهاد فهما:

٣- تنبيه النبي إلى ما يمكن أن يقع فيه من خطأ التحريف لعدم العمل بقاعدة التواصي بالحق والتواصي بالصبر. وهو أمر كاد يوقعه فيه أعداؤه: وهذا الاغراء قانون كلي لم يشذ عنه نبي. وهو نفسه الاغراء الذي تتعرض له أمته اليوم من أعدائها إذ يزينون لها شبها من القيم حتى تتحرف عن اسمى القيم التي هي جوهر البيان القرآني.

٤- ونفي المعجزات الخارقة للعادات بحجة حاسمة هي بشرية النبي فضلا عن عدم نفع الخوارق في الاقناع بالدعوة. كما أن ذريعة التخويف لا ينبغي أن تكون من أدوات الدعوة الخاتمة لاعتمادها على تبيين الرشد من الغي بأدوات البيان العقلاني والوجداني.

٥- والحجة الجامعة لكل هذه الادلة هي ما استخرجناه من الآيات السبع الاخيرة من السورة والتي تتضمن كل هذه المعاني فروعا منها. وذلك ما كان علينا بيانه والله أعلم وهو ولي التوفيق.

كما أننا لم نختر ابن تيمية وابن خلدون ممثلين للتفسير القرآني التام بمحض الصدفة. فالتزامهما المذهبي رغم تشدده لم يمنعهما من طلب

الحقيقة التي يدعونا القرآن لطلبها من موردها الفعلي قصدت من الموجودات وليس من تحليل النصوص التي تسدد المنظور ولا تمدنا بمادة العلم أو بقوانين الاشياء. لذلك كان عملهما المدخل الحقيقي إلى النقد الجذري الذي يمكن ان ينطبق عليهما هما نفسيهما والبداية الفعلية للمعرفة العلمية النظرية والعملية في تاريخنا الفكري.

فالاول اعاد النظر في الميتافيزيقا والمنطق بصورة فلسفية ذات منظور قرآني لايناقش فيها من يعلم مقتضيات هذا الوصف رغم دافعه العقدي الذي قد يخفي مضمون عمله النقدي الثوري خاصة بعد أن استحوذت على فكره حركات الغلو الاصلاني التي تعادي الفكر الفلسفي لذاته.

والثاني أعاد النظر في ما بعد التاريخ والتاريخ بصورة فلسفية ذات منظور قرآني لا يمكن ان يناقش فيها إلا جاهل بمقتضيات الوصف فضلا عن العلم بأعمال ابن خلدون خاصة بعد أن استحوذت على فكره حركات الغلو العلماني التي تعادي الفكر الديني لذاته.

وطبعا فإعادة النظر بحد ذاتها وقبل الكلام في الحلول التي قدماها تأسيس لمجال مفتوح لا يمكن لاي منهما أن يفرض عليه مضمونا معينا: كلاهما حقق ثورة شكلية مضمونها لا يقبل التحديد المسبق والنهائي لأن شكل المعرفة وعاء صوري يقبل أي مضمون في مجال النظريات عند الأول وفي مجال العمليات عند الثاني. فعندما تدحض المنطق والميتافيزيقا الارسطيين وترفض المقابلة بين العقل والنقل بمعايير متقدمة عليهما معا هي معايير منهجية صورية خالصة (مابه نصل إلى صحيح المنقول وإلى صريح المعقول ينبغي أن يكون متقدما على المنقول والمعقول المضمونين) وعندما تدحض التاريخ وما بعد التاريخ الافلاطونيين وترفض المقابلة بين الوجود (ما هو كائن) والشرع (ما ينبغي أن يكون)

بمعايير متقدمة عليهما معا هي معايير منهجية صورية خالصة (ما به نصل إلى صحيح الحاصل وصريح الواجب ينبغي أن يكون متقدما على الحاصل والواجب المضمونيين) حتى وإن فعلت ذلك بدافع الدفاع عن مذهبك فإنك لا تستطيع أن تجعل مذهبك بديلا من شكل المنطق والميتافزيقا ومن شكل التاريخ وما بعد التاريخ الجديدين بمنظور تحديدهما الجديد بل تفتح بابا يصعب سده.

فقد بات من واجب الفكر أن يعيد بناء المنطق وما بعد المنطق والتاريخ وما بعد التاريخ بناء لا نهاية لمراجعته ما دام من طبيعة شكلية لا مضمونية وهدفه علم مناهج فهم الوجود والمعرفة في النظريات وعلم مناهج فهم القيمة والعمل في العمليات. وقياسا على ذلك حصل نفس الامر بالنسبة إلى اصول العقيدة (بدلا من الكلام: ابن تيمية خاصة) وأصول الشريعة (بدلا من اصول الفقه: ابن خلدون خاصة) اللذين بات بوسع الفكر الاسلامي أن يعيدهما إلى جوهرهما المفتوح:

١- الفلسفة النظرية ببعديها المنطقي والالهي في مجال الخلق وما يترتب على ذلك في علم مخلوقاته.

٢- والفلسفة العملية ببعديها التاريخي والالهي في مجال الامر وما يترتب على ذلك في عمل مشروعاته.

وهما مجالان مفتوحان إلى لا نهاية. ولست أعني كذلك أن ابن تيمية وابن خلدون كانا واعيين بكل أبعاد ثورتهما إذ لو كان ذلك كذلك لتحققت نهضة المسلمين منذئذ ولكان لا معنى لتواصل جهد الاجيال المتوالية لاستنباط الضمائر من خلف الستائر التي أسدلها متردم الفكر الغابر سواء كان فكر الجدود أو الفكر المستورد من وراء الحدود. فما هو حي ومبدع واحد في كل العصور والدهور ولا يختلف من حضارة إلى

حضارة إلا بما لا دخل له في معاني العمارة. إنه ما حاول مفكرانا النفاذ اليه بكل ما أوتيا من قوة سواء كان المنطلق تقدم النظر والعقيدة أو كان تقدم العمل والشريعة. فالمهم في الحالتين هو النقد الجذري الموصل إلى حي السؤال الساعي إلى حي المآل والمحرر من متردم الآثار سواء كان من أصيل الأخيار أو من هجين الاشرار. لكأن ابن تيمية وابن خلدون ليسا من سلسلة المراحل التي مر بها فكرنا إذ نحن ما نزال متخلفين عليهما ليس في المضامين فحسب ولا في المواقف فقط بل وحتى في فهم دور الفكر ومنهج العلاج رغم كوننا نأتي بعدهما بستة قرون! لكن مشكل المشاكل هو أن مفكري اليوم وفقهاءه من الاصلانيين نزلوا إلى ما دون هذين الموقفين إلى حد لا يكاد يصدق دفنا للعقول في ميت الحلول التي تؤدي حتما إلى الافول: مثلهم مثل من ينبني سدودا دون مَنافس فيؤول أمر الأمة إلى النفي الدائم إلى أن يجرفها التيار فتتداوس في كوني التعافس.

فلا هم تمكنوا من تجاوز مبتذلات منطق النظر الارسطي (مثل الكلام على العلم البرهاني عند أصحاب المشروعات الفكرية المزعومة نقدية!) ولا مبتذلات منطق العمل الافلاطوني (مثل الكلام على التمني اللاتاريخي عند أصحاب المشروعات الفقهية المزعومة اصلاحية!) كما حطت منهما رسائل اخوان الصفاء وعممها تلاميذها الجدد من الفكر الماركسي والوضعي العربيين. ومثلهم مفكرو اليوم وقانونيوه من العلمانيين. فهم لم يتجاوزوا الفهم السطحي لقشور الحضارة الغربية التي حصروها في بعض الثمرات الدنيوية ونسوا أنها لا تستمد حيوتها إلا مما تقوم به كل حضارة مبدعة: السؤال الجذري المتعالي على ما في الوجود من القشور وما في الدنيا من البثور.

الخاتمة

نختم البحث بالكلام في دلالة اختيار الشعب العربي لحمل الرسالة الخاتمة بداية عند نزول القرآن بلسانهم وفيهم واستئنافا عند دوران الصراع العالمي بينها وبين تحريف الاديان المنزلة (الصهيونية والمسيحية المتصهينة هما جوهر التحريف الذي عناه القرآن في آل عمران خاصة) وجاهلية الاديان الطبيعية (الطبعانية الذوقية أو الفن الاباحي والطبعانية المعرفية أو مابعد الحداثة هما جوهر الجاهلية التي عناها القرآن في آل عمران خاصة كذلك) لاجتماع مقومات الحضارة المادية والرمزية الاساسية في أرضهم. وحتى وإن لم أكن ممن لا ينفي الصدف في التاريخ فإني اعتبر نزول القرآن على عربي ووقوع أحداثه التأسيسية في الجزيرة العربية ثم الشروع في معارك الاستئناف الحاسمة فيها لم يكن ذلك كله من الصدف بل هو لحكمة بينة جوهرها وحقيقتها بيان فساد المعتقدات التي وصفنا في صفات السلوب التي حددها ابن حزم: نفي الحقيقة وجودا وعلما أو حصر علمها في المعرفة التحليلية أو حصرها في بعض الشعوب خطابا دون بعض أو حصر الاصطفاء الرسولي في قوم دون قوم.

فتكليف أمة بادية ذات خصوصيات تاريخية شبه مطلقة الانعزال برسالة كونية متقدمة على امكاناتها ودوران معارك الكون الاساسية حاليا حول محاولات استئنافها دورها التاريخي المطابق للرسالة الخاتمة رغم ما هي عليه من ضعف مادي يبدوان منافيين للحكمة ومنطق الأشياء. لكن ذلك يمكن أن يكون دليلا على أفضل الحكم في كلتا الحالتين:

في النشأة الاولى التي بدأت من نزول الرسالة إلى الشروع في تحسس أسباب الانحطاط.

في النشأة الثانية من هذا الشروع إلى كل المستقبل الذي نحاول تبين ملامحه الاساسية.

وكلتا النشأتين تحددان شروط قيام الامة بدورها الكوني من حيث هي شاهدة ومن ثم ساعية إلى التذكير الدائم بمضمونات الرسالة لئلا يكون الختم نهاية التبليغ المشروط في التكليف فضلا عن الجزاء بل نهاية الاعذار لمن يرفض فهم الاسرار في قراءة آيات الخلق والامر ليكون من الابرار. وسنبين ذلك في هذه الخاتمة من وجهين هما عين دلالة النشأتين وكلاهما مضاعف:

١- فأما الفرع الأول من النشأة الاولى فهو حكمة البداوة: ففيها يكون الانسان أقرب ما يكون من الفطرة خاصة إذا لم تكن بداوة نكوص بل بداوة أصلية لم تتل انحطاط حضارة سابقة. ولما كان الدين الاسلامي مبدؤه الاساسي هو الفطرة ومحاولة ابراز الديني في كل الاديان ما كان منها طبيعيا وما كان منزلا فإن هذه البيئة هي أفضل البيئات لمثل هذه الرسالة. وأما الفرع الثاني من وجه الحكمة الأول- وهو الأبعد غورا- فيتعلق بقانون الحفظ والتجاوز الحضاري: فلو كان الشعب الذي بعث فيه محمد ذا حضارة متفوقة على من حولها من الشعوب التي ستفتح أرضها ويهديها الله إلى الاسلام لكان أول عمل يقوم به العرب محو حضاراتهم وتعويضها بما يتصورونه حضارة أرقى كما تفعل أمم أوروبا في دعواها القيام برسالة التحضير.

لكن العرب لحسن حظ البشرية لم يكن لهم ما يفوقون به غيرهم من الشعوب التي أسلمت غير ما سيحققونه بفضل ثورة القرآن الكريم رغم تخريف بعض القوميين والقطريين (مثل النعرات الفرعونية والبابلية والفينيقية والقرطاجنية) ممن لا يميز بين البحث التاريخي في الاحاثيات

الحضارية وعمل التاريخ المعتمد على ما بقي منها حيا وفاعلا. وحتى آداب العرب التي باتوا يفاخرون بها فأغلبها من صنع هذه المفاخرة بعد اكتشاف ما للامم الاخرى من آداب يمكن أن تبزهم بها. وبهذا المعنى فإن ماكان يمكن أن يتميز به العرب من منجزات حضارية كان يمكن أن يكون بديلا مما يوجد عند الامم الاخرى فيؤدي إلى نزعة التهديم الحضاري.

٢- وأما الفرع الثاني من النشأة الاولى فهو طبيعة الثورة القرآنية التي أعطت العرب فرصتين بمنظورها النقدي: فرصة الاستفادة من تراث ليس عندهم منه بديل وفرصة امدادهم بغربال يحرر التراث الانساني السابق من الشوائب المنافية للكونية بمعياري النقد اللذين حددهما القرآن غربال التصديق والهيمنة. فتكون الوضعية والظرفية اللتين اختيرتا منطلقا للرسالة هما بدورهما لا يمكن أن تعملا موضوعيا واضطرارا إلا بهذين المعيارين مع السنن الحضارية الاربع التي كانت تحيط بهم في الرقعة التي أصبحت بالتدريج ما نسميه اليوم الوطن العربي من المحيط إلى الخليج:

١- السنن اليهودية- المسيحية التي نبعت من هذه المنطقة.

٢- السنن اليونانية- اللاتينية التي استقرت فيها بعد استعمارها كامل المشرق والمغرب العربيين.

٣- السنن الفارسية الهندية بنفس التعليل.

٤- سنن الثقافات المحلية التي هي بقايا الحضارات المتقدمة على هذين الاستعمارين والتي انصهر أرقى ما فيها (التراث الشرقي القديم) في السنن الثلاث الاولى.

إن ناتج هذه السنن بفضل غربال الثورة الاسلامية المضاعف وإضافاتها سيمثل المنبع الذي صدرت عنه مقومات الحضارة التي لاتزال معين

الوجدان البشري إلى يومنا هذا رغم ما شابه من مكدرات حاولنا وصفها في السلوب الاربعة. ومبدأ عمل الغربال الإسلامي بسيط ومعلوم لكونه جوهر ما حصل في تاريخهم الفعلي: الجماعة الاسلامية تواصل ما تحكم بصدقه من منطلق هيمنتها الروحية بالمعنى الخلقي السامي. ولعل أفضل رمزين لتحقيق التجاوز نحو الكلية التي لم تتحقق بسبب التقابل بين ما توصل إليه فكر الدين المنزل الأسمى (الكلام الديني ببعديه الموسوي والعيسوي)[١٠٥] وما توصل إليه فكر الدين الطبيعي الأرقى (الكلام الفلسفي ببعديه الأفلاطوني والارسطي)[١٠٦] وهما الرمزان اللذان كانا مؤذنين بختم الوحي:

١- رمز "إينما تولوا فثم وجه الله ونتيجته أن الارض كلها صارت مصلى للمسلمين" ما يعني أن القبلة من حيث هي توجه معين في المكان والمسجد من حيث هو حيز معين منه ليسا إلا من ضرورات تحييز العبادة الدنيوي وليسا من جوهرها.

٢- ورمز جمع الحج بين بعض طقوس الدين الطبيعي غير المنافي للفطرة السليمة وبعض طقوس الدين المنزل غير المنافي للدين الطبيعي. لذلك فكل المخرفين بالكلام عن التنافس بين القبلتين وعن الابعاد الوثنية في الحج من أحمرة العلمانيين التي ليس من العجب ألا تفهم الطابع الثوري لهذين الرمزين.

٣- وأما الفرع الأول من النشأة الثانية فهو جعل التاريخ الاسلامي نفسه جهد تحقيق شروط القيام بالرسالة على أحسن وجوهها. فلا يكفي القيام الرمزي للرسالة في نصي القرآن والحديث بل لا بد من أن يعاني المسلمون في التاريخ الفعلي كل المحاولات الممكنة عقلا لتجريب كيفيات الأداء في حدودها القصوى ليكون تاريخهم الفعلي مثل نصهم

وكأنه ملخص التاريخ البشري. فالقرآن يقص التاريخ البشري وعلى المسلمين أن يعيشوه ليكونوا في الحال التي ينبغي أن يبدأ فيها التطابق الفعلي بين التصور والفعل أو ما في النص وما في التاريخ. ومعنى ذلك أن القرون الاسلامية التي مرت كلها ليست إلا هذه التجارب التي حققت شروط الاستئناف الحالي وان هذا الاستئناف ينبغي أن يكون في لحظة الكونية الفعلية (العولمة) والتي تكون بؤرة الصراع الكوني فيها حول الاسلام ذاته الذي بات يعتبر العائق الوحيد المتبقى أمام الجبروت الذي اعتبر الكفر به شرط الايمان.

وأما الفرع الثاني منها - وهو الأهم- فهو اجتماع كل عوامل معادلة تصنيف الاديان البحزمية (نسبة إلى ابن حزم) في وعي المسلمين من أدنى درجاته العامية إلى أرقاها الخاصية فانحصر الصراع الكوني في صراعاتها الاربعة بين نخب الامة نفسها وبينها وبين نخب العالم كلها:

١- القول بالحقيقة ونفيها.

٢- والقول بالوحي ونفيه.

٣- والقول بالكونية الدينية للمخاطبين ونفيها.

٤- والقول بالكونية الدينية للمرسلين ونفيها.

٥- فهل يمكن أن يكون هذا كله من الصدف؟ لكن كيف يمكن أن تفهم عندئذ أنك إذا جمعت السلوب وجدت من هم حرب على المسلمين: إنهم بالضرورة سفسطائيو العصر نفيا للكلي العقلي (نسبوية الذريعية هي عين ما بعد الحداثة) ونفاة حقيقة الاديان السماوية الموظفون لها سياسيا (المسيحية الصهيونية) ونفاة كلية المخاطبين (اليهودية المطابقة للصهيونية من البدء) ونفاة كلية الرسل (نظرية شعب الله المختار): وبذلك نجد أن الصفتين الاوليين تعينان الامريكان والصفتين الثانيتين تعينان

الاسرائليين؟ وإذا جمعت الموجبات فإنك واجد لا محالة المنزلة التي بشر بها المسلمون والتي تجعلهم هدف الحرب ممن تحدد بالسلوب المنزلة التي تكلفهم بأن يكونوا شهداء على الناس في القول بالحقيقة وبالوحي وبكلية المخاطبين وبكلية الرسل وذلك هو الختم الذي يؤهلهم للشهادة؟

فالوجهان بفرعيهما يتحدان في واقعة تاريخية لا جدال فيها وهي أن النشأة الثانية (الصحوة) مثل النشأة الاولى بصدد الحدوث في اطار صراع دولي حول الخيارات الكبرى المتعلقة باصناف القيم الخمسة ما جعل المسلمين في دوامة الصراع الدولي الذي أسهموا في الاتيان على قطبيه المستعمرين لدارهم:

الاتيان على سلطان فارس الطاغوتي في بداية النشأة الاولى وعلى بيزنطة في غايتها والاتيان على سلطان الاستعمار القديم في بداية النشأة الثانية والتصدي الحالي للاستعمار الجديد.

لسنا ممن يقول بتكرار التاريخ نفسه. لكننا ننفي أن يكون التاريخ مطلق التجدد: ففيه بعض البنى الثابتة. وغايتنا الاستراتيجية هي التحرر من بعض الثوابت القاتلة للابقاء على المحيي منها. علينا أن نحول دون سعينا إلى الاتيان على الاستعمار الجديد والتحول إلى غاية للنشأة الثانية تعلمنا من التجربة السابقة حتى لانقع بوقوع العدو الذي نصارع. لكن "تطليب"[١٠٧] المقاومات الاسلامية يكاد يعيدنا إليها: ينبغي أن يدار الصراع بصورة تضمن الخروج منتصرين بخلاف ما حصل في المرة السابقة التي ربحنا فيها المعركة سلبا فقط إذ أنهينا الطاغوتين ووقعنا بوقوعهما.

علينا أن نأتي على طاغوتي العصر دون الوقوع معهما. ينبغي أن نجعلهما تابعين حضاريا بافتكاك مشعل الحضارة الانسانية منهما لأن ذلك هو النصر الحقيقي. لا ننسى أننا اسقطنا بيزنطة واخرجنا الصليبيين لكن

الأوروبيين أخذوا منا مشعل الابداع الحضاري فكان انتصارنا مقصورا على الوجه السلبي من النصر في الحرب. وعلينا أن نحول دون تكرار ذلك مرة أخرى. أنهينا الاستعمار القديم. ونحن بصدد الاتيان على الاستعمار الحديث بدءا بالاتحاد السوفياتي الذي كان لنا الدور الرئيسي في القضاء عليه وختما بأمريكا التي نحن في حرب معها الآن. وقد بدأت تظهر فيها أعراض الاعياء عليها بل هي شرعت في الترنح. لكن الخوف هو أن نكون حطب هذه الحرب وذبيحة العرس لمن يتربص بنا وبها معا فلا نستفيد نحن شيئا بل نحقق السانحة للاقطاب الاربعة المحيطة بدار الاسلام فتلتهمها وهي ثخين: الصين والهند وروسيا وأوروبا الموحدة. وذلك ما كان علينا بيانه .C.Q.F.D!

فقد ساعدنا أوروبا اللاتينية في القضاء على بيزنطة وانتهى دورنا حضارة مبدعة مع انتهاء هذه المهمة لنلقي بالمشعل إلى أوروبا اللاتينية وسقطنا في سبات شتوي دام إلى العصور الحديثة.

ونحن الآن نساعد نفس أوروبا في القضاء على سلطان أمريكا والخوف أن ينتهي شروعنا في الاستئناف مع انتهاء هذه المهمة. ولا ينبغي أن نقع في نفس الفخ فننسى الاقطاب المتربصة بنا لكونها محيطة بالعالم الاسلامي.

لكن ما فائدة البيان إذا لم تتلقه آذان يحركها الوجدان ويهديها الجنان؟ فقد يغمره النسي والنسيان بعد أن فقد العربان كل إرادة وفرقان فصاروا صما بكما عميا وطرشان فلا يميزون بين طلب الحقيقة والكفران!؟ وإذا كان التململ أمام الفكر الفلسفي الذي يطلب شروط التعامل الفاعل مع ظرفيات التاريخ وشروط التأثير على مجراه غير غافل عن حصوله ولا عن علل حصوله في اللقاء الاول بالفكر الفلسفي فإنه اليوم يبدو قد عاد بنا

إلى بدايته وكأن كل ما حصل بعده لم يبق أثرا في وعينا التاريخي. ولعل السبب أن صيغ الوعي بالعلل الحقيقية كانت عرجاء. فقد صاغ عباره شروطه المعرفية الغزالي وصاغ عبارة شروطه العقدية ابن خلدون.

ثم اكتمل سوء الفهم بما غلب على فكرنا المعاصر من فهم رديء لمحاولات ابن تيمية. فاسلوب الفتاوى الجدالي وصراع الفتوة المغالي حالا دون الكثير تجاوز القشور من جوهر فكرته إلى نواة البذور في معنى ثورته[١٠٨]. لذلك تراكمت الأدواء ولم يطلب أحد جوهر الدواء. ذلك أن شرط الأول كان غاية التململ غير المدرك لعلة توقف الابداع المعرفي في الحضارة الاسلامية: أصبحت التجارب النظرية من المحرمات. وكان شرط الثاني غاية التململ غير المدرك لعلة توقف الابداع العقدي فيها: أصبحت التجارب الوجودية من المحرمات. وإذن فالصيغتان عرجاوان لنفس العلة.

فالغزالي يشترط في الرد على الفلاسفة العلم بفلسفتهم مثلهم أو أكثر. والعلة هي هذا الضمير "هم" الذي نسبت إليه الفلسفة. فما ظلت الفلسفة أمرا اجنبيا عن الحضارة الاسلامية التي يمكن التعبير عنها بضمير "نحن" فإن التفسلف عند أهلها لن يتجاوز رد الفعل. لن يصبح الفكر مبدعا للنظريات إذا كانت النظريات تعد كفرا. لم ينظر الغزالي إلى المسألة من وجه الشرط الموجب للعلاج. لا يمكن أن تقاوم ما ترفضه من الفكر الفلسفي- لا الفكر الفلسفي إذ ليس من فكر ممكن من دون شيء ما منه إذا لم يكن القصد شكله المعهود بل ما يعنيه ابن خلدون أعني المعرفة الحاصلة عن التجربة الكونية والعلم بقوانين الطبيعة والتاريخ- إذا لم يكن فكرك فلسفيا بذاته ومن ابداع حضارتك وليس فلسفة مستعارة من أصحاب الفكر الفلسفي الذين يعدون غيرا للرد عليهم. ومن ثم فعلى الأمة أن يكون لها فكر فلسفي بكل معاني الكلمة أقصد كل العلوم الكونية

والشرعية بما يصاحب ذلك من تجارب عقلية جريئة تلامس اللامعقول. فلا يمكن لاي تفلسف جدي أن يحصل من دونها لكون التفلسف فعلا من القوة الثانية بالنسبة إليها بحثا في أصولها وموضوعاتها ومناهجها وثمراتها النظرية والعملية ومن ثم طلبا للاسس النظرية أو نظرية المعرفة والوجود وللاسس العملية أو نظرية العمل والقيمة.

وابن خلدون يشترط لتعلم الفلسفة وممارستها ما يعتبره دارئا لاخطارها - وليس في الرد عليها وهذا هو التقدم الحاصل بين العصرين إذ لم تعد الفلسفة أمرا أجنبيا ينبغي الرد عليه بل هي أصبحت أمرا أهليا لا يخلو منه عمران من المنظور الخلدوني يقع التحرز من ممارسته بالحذر العقدي- أن يكون المرء متشبعا بالثقافة الدينية. وهنا أيضا نعود إلى نفس النسبة الاستلابية والوصاية الفقهية. فالفكر الفلسفي والفكر الديني اعتبرا متخارجين بل ومتعاديين باطلاق وأرجع تواليهما الضروري في التكوين التربوي إلى علل عقدية بدل ارجاعه إلى مراحل النضوح الفكري في العملية التربوية. وكان من المفروض ألا يغفل ابن خلدون عن كون كل فكر فلسفي ومن حيث هو فلسفي بالذات ديني لمجرد كونه طلبا للحقيقة أولا ولكون الحقيقة التي يطلبها متعلقة بالمقومات الجوهرية للوجود عامة ولوجود الإنسان خاصة.

فماذا يبقى من الدين إذا اعتبرنا هذه المضمونات أجنبية عنه فنسبناها إلى الفلسفة من دونه؟ لا يبقى إلى التحكم الفقهي! وإلى ذلك دون سواءه رد فكر ابن تيمية في الفهم السطحي الذي كان في نسبته إلى التيمية من جنس نسبة الستالينية إلى الاشتراكية. وكان من المفروض أن يتكلم ابن خلدون عن الاسلوب النقدي في الفكر الفلسفي الذي ينبغي أن يكون مشروطا بتعلم الفنون التي سيطبق عليها والأدوات التي سيستعملها في التطبيق قبل الحرية المطلقة في

التطبيق كما تقتضي ذلك نظريته التحررية في التربية. لكن إذا اشترطنا ذلك بمعنى التوالي المطلق الذي يلغي ممارسة النقد خلال المراحل الأولى من التعلم بات فهم نصوص القرآن مستحيلا وأصبح التعلم ممكنا من دون ممارسة الفكر النقدي المتساوق مع كل مراحله كما تعرفه نظرية "المعرفة- التربية" القرآنية التي حددنا في الفصل الأخير من البحث.

فهو ليس كما صوره الفقهاء دعوة إلى العقد الاعمى أو إلى إيمان العجائز كما يزعم بعض علماء الكلام المعتبرين قد تابوا (وهو يذكر بما يسمى اليوم بتوبة الفنانات واعتزالهن الفن الذي حوله جهل الفقهاء بالمعاني السامية للفن وكونه أهم مقومات الحياة الروحية حوله إلى جرم ينبغي التوبة منه واعتزاله!) بل هو من سورة الفاتحة إلى سورة الناس نقد في نقد لعقد العجائز الذي لا يتميز عن الوسواس. لذلك يكثر القرآن من الحوافز إلى دائم السؤال الوجودي وواجب الفهم لا مجرد البحث الجائز!

الهوامش:

١- أعتبر هذه المحاولة تمهيدا نظريا لما كنت ولا زلت أحلم بتحقيقه في غاية حياتي التعليمية: تفسير القرآن الكريم تفسيرا فلسفيا بالمعنى العميق للكلمة حيث يتجاوز المرء المقابلة بين الفرقان والوجدان إلى أصل الكيان في حقيقة الانسان وحيث لا تكون مضامين أحد عصور الفكر الفلسفي أمرا يعتبر حقيقة تطلب في النص القرآني الذي يعد ظاهرا منها. فحقيقة النص القرآني ينبغي أن تكون أمرا مطلوبا وغير معلوم قبل عملية التفسير. وعلمها دائم التجدد أكثر من ديمومة تجدد علم الكون لأن آيات القرآن من الدرجة الثانية في حين أن آيات الكون من الدرجة الاولى إذ هو آية الآيات أو مابعد الوجود الآلائي. وسأشرع في التفسير إن شاء الله بمجرد العودة إلى تونس في نهاية السنة الجارية. لكن هذا التمهيد ليس إلا جزءا من تمهيدات عدة أهمها البحث في أزمة أصول الشريعة والبحث في فلسفة الدين وكلاهما في طور الصياغة النهائية وسيظهران قريبا إن شاء الله. أما بعض

التمهيدات الاخرى فهي ممزوجة بمقاصد ظرفية سنخلصها منها ثم نضيفها إلى مصنف يشمل التمهيدات ليكون مقدمة للتفسير. واهم هذا النوع من التمهيدات غير الخالصة مقال عولمة النخب الذي ينبغي أن نخلصه من الكلام على النخب. فتكون التمهيدات خمسة: ١- بحث أصول الشريعة والفلسفة العملية ٢- وبحث أصول العقيدة والفلسفة النظرية ٣- وبحث فلسفة الدين والوجود ٤- وبحث نسق القيم ٥- وهذا يخص الذي سيدرس مقومات وحدتها تكوينيا في قسمه الاول (بحث المناهج) وبنيويا في قسمه الثاني (بحث فلسفة الدين).

لكن هذا القسم الثاني منه لم أشرع فيه بعد لأني مازلت عاجزا عن تصور الكيفية التي انتقل بها من البحث في تكوينية المنهج إلى البحث في تحويله إلى منظور يوحد بين كل هذه المجالات التي هي فروع من المضمون الذي يشير إليه القرآن اشارته إلى متعاليات لا تنقال رغم كونها منبع كل مقال كما بينا في فلسفة الترجمة الفلسفية ونظرية الابداع الذي قد يظهر قريبا في اسلامية المعرفة. ذلك أن مدخلنا إلى المسألة من قضايا الشكل قد سبق درسه في كتاب الشعر المطلق. وبقي الأهم وهو المدخل من قضايا المضمون التي ألمحنا إليها في القسم الاخير من هذا البحث خلال تحديد نظرية "المعرفة- التربية" من المنظور الاسلامي متوسلين نقد المآزق الكنطية دون البلوغ بها إلى ما يقتضيه التفسير الفلسفي الموجب. فبمقتضى هذا التفسير الموجب سيكون القرآن نصا فريد النوع بتجاوزه المقابلة بين الدين المنزل والدين الطبيعي في مفهوم الفطرة: وإذن فسيكون المطلوب وصل التفسير الفلسفي بمفهوم الفطرة من حيث هي نسخة مفتوحة المضمون للاجتهاد المعرفي والجهاد العلمي نسخة من رمز اللوح المحفوظ حتى يكون للختم دور تحرير البشرية من الوساطة واثبات الكلية في وجدان الحقيقة وعلمها وحتى يكون النهي عن تأويل المتشابه ذا معنى معرفي ووجودي هو معنى تحديد النسبة بين عالم الشهادة وعالم الغيب النسبة المؤسسة لمفهومي الاجتهاد تواصيا بالحق والجهاد تواصيا بالصبر..

٢- الجماعة الموسومة باسم الفلاسفة لا يمكن نكران دورها الإيجابي في نقد الفكر الديني وفي محاولتها تأهيل الفكر الفلسفي في الحضارة العربية الاسلامية. لكن الدور الفلسفي المبدع في تاريخ فكرنا لم يقم بها هؤلاء إلا سلبا بمجرد تمكين الفكر النقدي

الديني من تعلم الفلسفة أولا ومن ممارستها بموقف نقدي أكثر تأثيرا على الابداع من مجرد تدريسها الذي غلب على جماعة الفلسفة. وفي هذا المضمار يمكن القول إن العمل الفلسفي المبدع في نقد الفكر الكلامي مثلته سلسلة الفلاسفة المنتسبين إلى جماعة الفلاسفة بالمعنى الاصطلاحي التي بدأت بالكندي وبلغت الذروة في فكر ابن رشد. والعلم الديني المبدع في نقد الفكر الميتافيزيقي مثلته سلسلة الفلاسفة غير المنتسبين إلى هذه الجماعة والتي بدأت بالأشعري وبلغت الذروة في فكر الرازي. ثم اتحد الفكران فأنتجا المفكرين الاعظمين اللذين يصعب نسبتهما إلى أي من الجماعتين لأنهما تجاوزا هذه المقابلة من الأصل وأصبحا في عالم ما بعد الفكرين الديني والفلسفي المتناقدين عالم فكر حقيقي صورته ومنهجه الفرقان الفلسفي ومادته وطريقته الوجدان الديني: ابن تيمية وابن خلدون.

٣- تجربة الرسول الكريم في تأسيس هذه الانظمة لم تدم طويلا وهي لم تستقرأ لتصاغ نظريا بل بقيت مجرد مثال أعلى اكتفى الخلفاء الراشدون بمحاكاته قدر مستطاعهم فكان أن حرفتها المؤثرات الاربعة التي حاقت بها من كل جانب. لم يبق لها إلا دور التبرير لما يؤخذ من المحيقات بها: ١- القبلية الجاهلية (من بقي في الجزيرة من العرب) ٢- والتأثير البيزنطي (من كون الدولة الاموية) ٣- والتأثير الساساني (من كون الدولة العباسية) ٤- وطبيعة الصراع في الانظمة الاربعة بمقتضى ما يتطلبه الظرف (التاريخ الفعلي المحدد). وكل ذلك ومعارضاته يبرره المختصمون بزعم التأسي بتجربة الرسول في العمل وبالنصوص القرآنية والسنية في القول.

٤- وهي تناسب تقريبا ما يسمى اليوم بالوطن العربي الذي كان مستعمرات فارسية وبيزنطية بالاساس مع دويلات لا تختلف كثيرا عما نراه اليوم في الوطن وأهمها دولتا المناذرة والغساسنة على أطراف الجزيرة.

٥- كل ما عدا المستعمرات المحررة من دار الاسلام الحالية أي ما أشرنا إليه في الهامش السابق وبعض ما استعاده الغرب من المسلمين مثل الاندلس وبعض البلاد في آسيا وفي جنوب شرقي آسيا مثل أهم جزر الفيليبين. وقبل قدومي إلى ماليزيا كنت أتصور الكلام عن تواصل الحروب الصليبية مجرد بروبجندة عند متطرفي الحزب الديني. لكنني

لما درست بعض طلبة جنوب تايلاندة وغرب الفيليبين (ماندناو) واندونيسيا صرت متأكدا من الامر: الحرب الصليبية التي انكسرت عسكريا في الوطن العربي تواصلت في أطراف العالم الاسلامي إلى اليوم. وقد قاد هذه الحرب في الأطراف الاستعمار الاسباني والبرتغالي والهولندي ثم بعد ضمور هذه القوى تولى الأمر الاستعمار الانجليزي والامريكي. ويمكن أضافة الاستعمار الفرنسي والايطالي في افريقيا والمغرب العربي والفرنسيي والانجليزي في الهلال الخصيب. وهي لا تزال جارية رغم أن الرد الاسلامي لم ينتظم وظل ردا هامشيا صادرا عن بعض الثوار المخلصين الذين ليس لهم حيلة فيضطرون أحيانا إلى تقنيات حرب العصابات التي من السهل اتهامها بالارهاب من النظام الاعلامي العالمي فضلا عن ارهاب الانظمة التي نصبها الاستعمار أو التي تحكم برضاه عنها إن لم يكن قد نصبها.

٦- وتلك هي علة حرب القوميات الثلاث الرئيسية التي كانت الحضارة الأسلامية ثمرة تعاونها حربها بعضها على البعض العرب والفرس والترك منذ بداية النهضة الى اليوم. وقد ادى ذلك إلى استفزاز القوميات الاخرى التي تأخر دورها في تاريخ الاسلام دون أن يكون أدنى من درو القوميات الثلاث الاولى كالكرد والبربر والهنود والمالويين والزنج وأوربيي البلقان. فكاد ألا يبقى من الرابطة الاسلامية إلا الاسماء. كلهم عادوا إلى ماقبل الاسلام ليحيوا النعرات الاثنية التي أتى الاسلام لتخليص البشرية منها بل هم وظفوا الاسلام نفسه في هذا الصراع فأضافوا الطائفية إلى العرقية في صراع لا يستفيد منه إلا من يحاول أن يوقع بالجميع من أعداء الامة الداخليين والخارجيين.

٧- لذلك فمن العلامات الثابتة لمن له في واقع التاريخ محل أن يكون كل علم تأريخ يلغيه تأريخا عاجزا عن الوصل بين ما قبل المرحلة التي يؤرخ لها وما بعدها في التاريخ الفعلي. فيكون الغاؤه في علم التأريخ حائلا دون علميته لان واقع التاريخ يفقد تواصله الفعلي بالثغرة التي نتجت غن ذلك الالغاء. وتلك هي أزمة كل فلسفات التاريخ الغربية. فهم يبترون التاريخ مرتين:

١- الاولى عندما يجعلون الحضارة اليونانية تنشأ عن عدم بأسطورة العبقرية اليونانية الغاء لمصدري مقومها الاساسي والمتقدمين عليها: العلم المصري والعلم البابلي.

٢- والثانية عندما يقفزون على ثمانية قرون من التاريخ البشري باسطورة ممثالة هي العبقرية الاوروبية الغاء لمصدري مقومها الاساسي: التجاوز النقدي للسنن اليونانية اللاتينية وللسنن اليهودية المسيحية..

يحاولون وصل الفكر المسيحي اللاتيني في أوروبا الغربية بالفكر المسيحي الشرقي قبل الاسلام والفلسفة الغربية الحديثة بالفلسفية اليونانية القديمة بعصريها دون توسط الفكرين الديني والفلسفي اللذين سيطرا خلال القرون الثمانية التي يلغونها رغم كونهم كانوا تلاميذها المباشرين بشهادة كل مؤلفاتهم. فأهمها إلى عصر ديكارت يمكن اعتباره مجرد نقل بين أو تعليق هين على اعمال الكبار من فلاسفتنا فضلا عن تعذر الربط بين النظريات التي بدأت في العصور الكلاسيكية وما يمكن ان يستمد من الفكر المتقدم على فكر المسلمين. فلا يمكن فهم ديكارت ولا لايبنتس فهما مسؤولا يكون عند المنصف من ذوي العقول مقبولا من دون فكر الاشعرية والبهشمية دينيا ومن دون فكر ابن سينا والغزالي فلسفيا الفكرين اللذين صارا من الزاد اليومي للفكر الغربي من خلال أعمال ابن سينا والغزالي وردود ابن رشد عليهما وعلى ممثلي الكلام ضمن رده عليهما أو ضمن رده على المتكلمين في مناهج الأدلة أو في الضميمة مثلا فضلا عما ورد في الشرحين الاكبرين لكتابي أرسطو في النفس وفي ما بعد الطبيعة.

٨- عللنا الانطلاق في دراسة التفسير من ابن خلدون بدلالته التوحيدية. أما تصنيف اجناس التفسير التي قدمها جولدزيهر فقد علقنا عليها سابقا بعد صوغها نسقيا. وهي في كل الاحوال دون المحاولة الخلدونية (عند اعتبار فصول المقدمة الأخرى التي سنشرح هنا) رغم ما أضافه بخصوص التفسير منذ الشروع في النهضة. وقد قدمنا ذلك في محاولة بالفرنسية خلال ندوة علمية استمع فيها الحاضرون لورقة حول ابن تيمية بين التفسير والتأويل وهرمينوطيقا النصوص المقدسة وذلك في جامعة بجنوب إيطاليا سنة ٢٠٠٠.

٩- وحتى هذا الاحصاء فهو عنده لا يعبر عن حقيقة التفسير لأن النوع الثاني ليس مقصودا بالذات بل هو يرد إلى مجرد مساعد في النوع الاول. والنوع الاول هو بدوره تابع لنوع عسير التحديد: فهو ساع إلى مضاهاة أمر مستحيل التحقيق أعني التفسير الحي كما عاشه معاصرو الرسول خلال ممارستهم معاني القرآن معه قولا وفعلا (=السنة

من حيث هي تاريخ حي وليس من حيث هي رواية لهذا التاريخ حتى وإن كانت من حيث هي رواية مقصورة على أقوال الرسول وعمله بالقصد الاول). لكن احصاء العلوم لا يتعلق بالمعيش من المعرفة بل بالمدون منها. لذلك فالنوع الأول الذي هو النوع الوحيد الحقيقي هو التفسير بالاثر أي بالتأريخ المستعيد قدر المستطاع للمعيش من التاريخ. يقول ابن خلدون:"(...) وهذا الصنف من التفسير (التفسير بعلوم اللسان) قل أن ينفرد عن الاول (التفسير بالأثر) إذ الاول هو المقصود بالذات. وإنما جاء (النوع الثاني) بعد أن صار اللسان وعلومه صناعات. نعم قد يكون في بعض التفاسير غالبا."(ابن خلدون المقدمة دار الكتاب اللبناني بيروت ١٩٦٧ ط.٣، ص.٧٨٧).

وإذن فأداة التفسير المضمونية (التاريخ) هي الاداة الأساسية في التفسير من المنظور الخلدوني لأنها هي التي تحاول ان تحيي المعاني التي كانت حية لما كانت مساوقة للأحداث التي هي معانيها عند حدوثها. وطبعا فهذا التعليق الخلدوني يبين علة الاهتمام بالتاريخ عامة وبالنقد التاريخي خاصة أداتين للتفسير القرآني وعلة كون هذا التاريخ تاريخا للعالم كله لان النص لا يقتصر على أحداث التاريخ الاسلامي بل هو بالقصص يتضمن ما له علاقة باحداث تاريخ الرسالات جميعا فضلا عما هو ما بعد التاريخ وما قبله.

١٠- ابن خلدون المقدمة:" (...) تفسير نقلي مستند إلى الآثار المنقولة (...) وقد جمع المتقدمون في ذلك وأوعوا إلا أن كتبهم ومقالاتهم تشتمل على الغث والسمين والمقبول والمردود. " نفسه ص. ٧٨٦ ويمثل هذا النوع من التفسير تفاسير الطبري والواقدي والثعالبي.

١١- ابن خلدون المقدمة:" (...) فلما رجع الناس إلى التحقيق والتمحيص وجاء أبو محمد بن عطية من المتأخرين بالمغرب فلخص تلك التفاسير كلها وتحرى ما هو أقرب إلى الصحة منها وضع ذلك في كتاب متداول بين أهل المغرب والاندلس حسن المنحى. وتبعه القرطبي في تلك الطريقة على منهاج واحد في كتاب آخر مشهور بالمشرق" نفسه ص. ٧٨٧.

١٢- ابن خلدون المقدمة:" (...) والصنف الآخر من التفسير هو ما يرجع إلى اللسان من معرفة اللغة والاعراب والبلاغة في تأدية المعنى بحسب المقاصد والأساليب(....) ومن

أحسن ما اشتمل عليه هذا الفن من التفسير كتاب الكشاف للزمخشري من خوارزم العراق إلا أن مؤلفه من أهل الاعتزال في العقائد فيأتي بالحجاج على مذاهبهم الفاسدة حيث تعرض له في آي القرآن من طرق البلاغة" نفسه ص. ٧٨٨.

١٣- ابن خلدون المقدمة:" (...) وإذا كان الناظر فيه (في الكشاف) واقفا على المذاهب السنية محسنا للحجاج عنها فلا جرم أنه مأمون من غوائله فليغتنم مطالعته لغرابة فنونه في اللسان. ولقد وصل إلينا في هذه العصور تأليف لبعض العراقيين وهو شرف الدين الطيبي من أهل توريز من عراق العجم شرح فيه كتاب الزمخشري هذا وتتبع ألفاظه وتعرض لمذاهبه في الاعتزال بأدلة تزيفها وتبين أن البلاغة إنما تقع في الآية على ما يراه اهل السنة لا على مايراه المعتزلة فأحسن في ذلك ما شاء مع امتاعه في سائر فنون البلاغة." نفسه ص. ٧٨٨-٧٨٩.

١٤- المقدمة ص.٨٤٩-٨٥٠.

١٥- ومفهوم "الاستنباط" هذا هو الفهم القرآني للفقه بالمعنى العام أي الفهم والعلم النسقي بكيفيات علاج القضايا أيا كانت طبيعتها وليس بالمعنى الاصطلاحي المقصور على القياس الفقهي في منهج استخراج الاحكام الشرعية: " وإذا جاءهم أمر من الأمن أو الخوف أذاعوا به ولو ردوه إلى الرسول وإلى أولي الأمر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم ولولا فضل الله عليكم ورحمته لاتبعتم الشيطان إلا قليلا" (النساء ٨٢). فهذه الآية تتلكم على الرسول وأولي الامر بوصفهم الهيئة التي تتضمن بعض الاستراتيجيين الذين لهم الخبرة والدراية فيحددون كيفات التعامل مع ما يتعلق بامن الامة سلما أو حربا. وإذن فهو ليس استنباطا مقصورا على الفقه بالمعنى الاصطلاحي رغم أن الاستنباط الفقهي يمكن أن يكون ممثلا بين أعضاء الهيئة المشار إليها فيسهم بعض الفقهاء في تحديد استراتيجية الامة باضافة الشرط الكافي لشرط العلم الذي هو ضروري: أعني شرعية الانتساب للهيئة المخططة لاستراتيجية الامة.

لكن الفقهاء كعادتهم جعلوا الآية مناسبة لتأسيس سلطانهم زعما أنهم بمجرد علمهم التاريخي بالفقه يصبحون من أولي الامر بالمعنى الذي قصدته الآية. هيهات! فلولاية الامر شرطان لا يمكن أن تحصل من دونهما: ١- الكفاءة للكفاية في المجال الذي يولي فيه

المرء ولاية الامر ٢- شرعية التولية أي اختيار الامة له من بين أمثاله الذين لهم الكفاءة ليكون متوليا الامر أيا كان الامر. وإذن فشرط فرض الكفاية الممكنة بدايته الكفاءة وغايته شرعية التولية. ولما كانت الكفاءة متوفرة لغير المولى فإن التولية هي التي تضفي على صاحب الكفاءة- بوصفها شرطا ضروريا في كل مجال بحسب مواصفات الكفاءة فيه- الشرط الكافي الذي هو واحد في كل المجالات ليكون من أولي الأمر الذين قصدتهم الآية: الشرعية المستمدة من تولية الامة إياه تولية عينية وليس بمجرد الانتساب إلى مجال اختصاص.

١٦- فالتأويل الذي مارسه الفلاسفة والمتصوفة لم يكن محاولة لاكتشاف معنى النص بمنطقه الخاص بل هو محاولة ضميرها اثبات التوازي بين باطن النص وحقيقة معلومة مسبقا هي الحقيقة المزعومة فلسفية وعلمية والتي تطابق حسب رأيهم باطن النص. وكل ما عدا ذلك يعتبر عندهم من ظاهر النص الذي لا يعتد به. ويصح هذا الكلام عليهم جميعا بمن فيهم الغزالي في تفلسفه الموجب (اي باستثناء تهافت الفلاسفة وفضائح الباطنية) لأن تفسيره في المشكاة وفي المضنون وحتى في الاقتصاد والاحياء ليس تأويلا للنص طلبا لحقيقته بمنطقه بل هو بحث عن التوازي بين ما يتصوره باطنا له وبين المعلومات الفلسفية والعلمية لذلك العهد أي ما تعلمه الغزالي من فلسفة ابن سينا. وطبعا فهذا يفترض أمرين غالبا ما نراهما يتكرران عند أصحاب سخافات التفسير الباحث عن الاعجاز العلمي في القرآن. فهم يسلمون بأن العلم والفلسفة بلغا الحقيقة. وهم يسلمون بأن الحقيقة التي بلغاها هي باطن النص. فيكون النص بهذا المنظور من نفس المستوى النظري: علما وليس ما بعد علم. لا غرابة عندئذ إذا أصبح النص ذا حقيقة غير ثابتة لعدم ثبات باطنه في العلم والفلسفة. وهذا هو التأويل المذموم وليس التأويل الذي يفسر النص بمنطقه اجتهادا لا يتسثني تجاوز الغيب له بما لا يتناهي ويؤمن بأن العلم المحيط ليس من طوق الانسان.

١٧- أعتقد أن تحديد هذه الشروط لم يتحقق إلا في محاولتي ابن تيمية وابن خلدون. فمن القرآن والسنة استخرج الأول الشروط الشكلية لعلم النظر وأثره في العمل واستخرج الثاني الشروط الشكلية لعلم العمل وأثره في النظر. أما الشروط المضمونية فإن الثورة تمثلت عندهما في الاستعاضة عن المضمون الكلامي المتفلسف والصوفي المتفلسف

بدرس العلاقة بين ثمرات الاجتهاد العلمي في دراسة الظاهرات الطبيعية والتاريخية ومضمون النص الذي هو قول في ما ورائهما. لذلك فهما لا يؤولان ما يقبل التأويل منه إلا في ضوئهما. أما ما لا يقبل التأويل فهو عين ما في هذه المجالات من غيب وأسرار هي الدافع إلى مواصلة الطلب في المسيرة العلمية والعملية الانسانية: فالتعالي الذي يتميز به موضوع اي معرفة عن معرفته يكون بكمه من علامات الغيب النسبي (الذي يحدد مستقبل ذلك العلم) وهو بكيفه من علامات الغيب المطلق (الذي يحرك الطلب اللامتناهي في مجالات القيم الخمسة بوصف ذلك هو عين جوهر الوجود الانساني شاهدا كان فيعترف بالغيب أو جاحدا فيكفر به للخلط مداركه والوجود المطلق). ولا يتم التوصل إلى هذا المضمون إلا عند الانتقال من الاشكالية التقليدية للتوفيق بين العقل والنقل إلى ما يتقدم على تقابلهما وهو العلم الذي يمكن من اكتشاف صحيح المنقول وصريح المعقول: ذلك هو المقصود بكون ما في القرآن من أمور تتعلق بالعلم والعمل هي ما بعدهما المعرفي الوجودي والعملي القيمي. تلك هي الثورة المنهجية والابستمولوجية في المجالين النظري- الوجودي(ابن تيمية) والعملي- التاريخي (ابن خلدون).

١٨- وهذا الخلل المنهجي هو الذي آل بالكلام إلى المآل الذي نعلم نظريا وعمليا. فنظريا لم يبق الكلام طلبا للحقيقة من أجل فهم معاني القرآن والوجود وصياغتها نسقيا صياغة تبقى مفتوحة إلى ما لا نهاية بل أصبح بحثا عن المؤيدات لمذهب بعينه ما جعل تفسير القرآن يتحول إلى انتخاب بعض الآيات واعتبارها محكمات وتأويل كل ما عداها لتوافق المذهب. أما عمليا فإنه لم يعد خاضعا لاخلاق التواصي بالحق بل بات مجرد توظيف للخطاب من أجل الدعاية للمذهب ومحاربة المذاهب الاخرى فضلا عن العيوب النفسية المنجرة عن "الفتونة" الجدالية التي أطنب الغزالي في ذمها. وبذلك فسد الكلام في وجهيه الواعدين: فوجهه الأول لم يبق نظرية في المعرفة والوجود ووجهه الثاني لم يبق مقارنة أديان. الأول تحول إلى بروباجندة مذهب. والوجه الثاني تحول إلى حرب على المذاهب الاخرى.

١٩- لا نعني بهذا الوصف أن نقد ابن تيمية وابن خلدون عريان عن الالتزام العقدي. فهما من المتشددين في التزامهما العقدي بمذهبهما الرسمي كما هو معلوم. لكننا ينبغي أن نميز بين دورين مختلفين يؤديهما الالتزام العقدي في المعرفة الانسانية. فدوره السلبي معلوم للجميع وهو فرض العقيدة الشخصية على الموضوع المدروس والتحول من طالب حقيقة إلى فارض مضمون معين على النص المشروح: وكل التأويلات الغالية ـ وأصلها جميعا أو دافعها الحقيقي هو التأويلات الساعية إلى تأسيس سلطان هيئة معينة وسيطا بين المؤمن وربه هي من هذا الجنس. أما الدور الايجابي فهو الذي لا يحول دون طلب الحقيقة بل هو يدفع إليها ويفتح أمام الانسان "الأفق المبين" الذي لا يكون فيه الباري "على الغيب بضنين" في حدود الاحاطة بما يشاء الله أن يحيط الإنسان به.

٢٠- وهو النقد الذي نعتبره شرط التخلص من تبني سنن التربيتين (اليونانية اللاتينية واليهودية المسيحية) اللتين اعتبرنا الاسلام ثورة عليها وموقفا نقديا من عيوبها مقدمه البديل من علل فسادها بعلل صلاح النظام التربوي عامة كما نبين في الفصل الأخير من هذا البحث وتاليه بناء الأمة الشاهدة بفضل مؤسسة التواصي بالحق التي يكون فيها الاجتهاد والعلم فريضة عينية ومؤسسة التواصي بالصبر التي يكون فيها الجهاد والعمل المبدع فريضة عينية. ولما كان هذا الاصلاح مشروطا بالمؤسسات التي تقوم به وتشرف عليه بات الاصلاح التربوي والثقافي مشروطين بالاصلاح السياسي والاجتماعي. وذلك هو جوهر مشروع فيلسوفينا وسند عينات التفسير المصاحبة لاعمالهما الفلسفية.

٢١- لم يشر إبن خلدون إلا إلى النوعين الاولين صريح الاشارة وغابت عنده الانواع الثلاثة الباقية لذلك فلا غرابة أن تغيب عنده الاشارة إلى نقدها كذلك. وبين أن النوع الثالث يمثل وجهه النقدي ابن رشد دون منازع في مناهج الادلة الذي يمكن ان يعتبر تمهيدا لتفسير القرآن بذاته التفسير الذي وعد به ولم ينجزه لسوء الحظ رغم أن كل الردود في المناهج يمكن ان تعتبر عينات من هذا التفسير الذي يريده متحررا من استعمال ما استمده المتكلمون من علوم الخاصة لافساد مقاصد القرآن الذي يتوجه إلى الجميع. وهذا من العناصر المشتركة بين ابن رشد وابن تيمية بل يمكن أن نزعم أن ابن تيمية كان فيه تلميذا نجيبا للمشروع الرشدي في قراءة القرآن بذاته المشروع الذي صيغ للمرة الاولى

صياغة فلسفية صريحة مع تحديد معايير التأويل تحديدا بنيويا (من الصدف أن بحث هذه المسألة كان أول واجب جامعي قدمته بالفرنسية في الجزء الاسلامي من مادة تاريخ الفلسفة ونشر في العدد اليتيم لمجلة فلسفة بدار المعلمين العليا سنة ١٩٦٨). أما البعد النقدي من النوع الرابع فيمثله ابن قيم الجوزية في شرحه لكتاب مدارج السالكين للهروي ردا على شرح التلمساني له. والنوع الاخير يمثل الوجه النقدي منه فيلسوفا الصحوة الاسلامية بلا منازع قصدت ابن تيمية وابن خلدون كما نبين في هذه الدراسة. ونطمح إلى جعل محاولتنا الوجه الموجب من المشروع التيمي الخلدوني إن شاء الله.

٢٢- ومحاولة تحقيق هذا الوصل الحي بين فكرنا التفسيري والتأويلي والفكر الحديث الذي من جنسه يمكن أن يكون التمهيد له من أغراض هذا البحث فعسى أن يوفقني الله فأحسم الكثير من الجدل الاجوف حول أمور ما كانت لتوجد لو لم يكن أغلب الخائضين فيها من المتطفلين على الفلسفة خاصة وعلى الفكر عامة. فمن السخف ادعاء تطبيق مناهج القراءة الحديثة واعتبار مفهوم التأويل الاكبري أو الاعتزالي (وهذا بداية الفهم الباطني وذاك غايته) ممثلين لهذا التطبيق. ما من أحد درس ولو سطحيا المناهج الحديثة ويقبل مثل هذا الخلط. وعلى كل ففي هذا البحث نبين علل التفريق الضروري بين مناهج الفهم والقراءة والتأويل بالتوازي بين مدونتين احداهما معلومة مسبقا والثانية ترد إليها بالمقارنات السطحية: فهذا ليس تأويلا بل هو مقارنة بين حالتين من احوال ضربين من الاحكام المسبقة في عصر من العصور. فإذا لم يكن مطلوب التأويل أمرا مجهولا خلال العملية ليكتشف خلال عملية الكشف التأويلي فإن الأمر يكون مجرد ترجمة لمدونة بالمدونة الثانية وليس هرمينوطيقا.الهرمينوطيقا مغامرة وجودية التأويل فيها هو عين التجربة المعرفية من حيث هي محنة وجدانية وليست مجرد لعبة للترجمة بين علمين ميتين كما هو شأن خرافات ابن عربي التي لا يتصورها عميقة إلا من كان جاهلا بأصولها المبتذلة في ثقافة العصر وكل ميتافيزيقا الاعتزال التي لو ذهب إصحابها إلى غاية معانيها لكانوا أول معانديها كما فعل الاشعري عندما علم العلل العميقة لوقوف حمار الشيخ في العقبة. فمن العقبة تبدأ المغامرة الهرمينوطيقية ولا تتوقف أبدا.

٢٣- بخلاف الظاهر يمكن القول إن هذا الغربال هو السمة الأساسية لكل فكر الحضارة الاسلامية. إنها بالأساس حضارية نقدية بسبب كونها وريثة السنن المتقدمة عليها والتي هي مقومات حضارات ما أصبح دار الاسلام ما كان منه مستعمرات للفرس والروم (الوطن العربي الحالي) وباقي البلدان التي فتحها المسلمون. وهذا الغربال (التصديق والهيمنة) هو مبدأ التوحيد الحقيقي وراء ما يبدو من شعث وتعدد لا يكاد يخضع لوحدة حية في أعماقه تحركه حركة قابلة لتحديد وجهة مؤثرة في التاريخ الكوني. وهدفنا الاساسي في هذه المحاولة هو تحديد هذه الوجهة لتصبح فاعلة ومؤثرة بعد أن تعي سر حيوية وجودها المقصور حاليا على مجرد البقاء والنماء العضوي والمادي دون ابداع حضاري رمزي ومادي يذكر.

٢٤- أول محاولة نسقية معلومة (اذ قد تكون أمم اخرى فعلت ذلك قبلنا لكننا ليس لنا بها علم أو لم تبق من محاولاتها آثار ووثائق) في تاريخ أمة جمع فيها علماء لهجاتها من حيث فقه اللغة والنحو وآدابها من أجل وضع العلوم التي تساعد على فهم معاني نصها المقدس هي الامة الاسلامية التي اجتهد علماء الاجيال الاولى (وهم ليسوا عربا كلهم بل فيهم الكثير من الموالي). وطبعا لا يمكن أن يكون العرب قد فعلوا ذلك من عدم: لا بد أن يكونوا قد استفادوا من حضارات الشعوب التي اسلمت أو أصبحت في نطاق الدولة الاسلامية حتى وإن لم يسلموا رغم أن هذه العلوم قد تحققت قبل أن يمر وقت كاف ليحصل مثل هذا التأثير. وبذلك تأسست الأسانيد العلمية لتفسير القرآن الكريم. وليس من شك في أن للدوافع الدنيوية كذلك دورا مؤثرا. فتعريب الادارة بقرار عبد الملك بن مروان أسهم اسهاما كبيرا في ضرورة وضع قواعد اللغة العربية التي صارت لغة الادارة الرسمية للدولة ووسيلة ارتزاق الكتبة وشرط نفوذهم المعروف في دول الشرق منذ مؤسسة الكتبة في الحضارة المصرية وحضارة الرافدين. ودور عبد الحميد الكاتب ليس مما يغفل عند الكلام على أساليب الكتابة الادارية العربية.

٢٥- الرسالة تتضمن الامرين في أقصى ما كان يمكن تحقيقه في ذلك الوقت. فهي أولا عالجت الموضوع اللساني في عمقه المنطقي- الوجودي للدلالة وعالجت متن النص القرآني والسني لتحديد بنية نظرية تبرز بملاءاتها وخلاءاتها ما ينبغي تحقيقه لجعل التشريع

قابلا للاستمداد من النصين. ومن ثم فالرسالة تفترض المقاصد بمعنييها القصودي والمقاصدي: قصود الكلام للتفسير ومقاصد الشرع للتشريع. لذلك اعتبرنا نظرية المقاصد الاصولية غاية هذا التوجه في مقالنا حول أسس اصول الفقه. ولعل الموقف المعارض لتكون السلط الوسيطة في حضارة الاسلام التي ينفي دينها هذه السلط قابل للتخفيف بعض الشيء. ذلك أنه يمكن أن نفترض تكون هذه السلط ضروريا في طفولة الامة ضرورة الرعاية الابوية في طفولة أي انسان. لكن هذه الرعاية الابوية ينبغي أن يكون هدفها الاساسي تحقيق استقلال الابن بدل أبقائه دائم التبعية. ما يعاب إذن هو هذا الانحراف. فلا أحد يمكن أن ينفي أن الامة بعد أربعة عشر قرنا أصبحت غنية عمن يمسك بيدها لتمشي وكأنها ما تزال تحبو إلا إذا اعترفت المؤسسة الوصية بأنها قد انحرفت فحولت الامة إلى عامة تقاد كداجن الأنعام. تلك هي علة ما في بحثنا حول اصول الفقه من تقويض لكل وصاية من مؤسسة الفقه على فلسفة التشريع في الحضارة الاسلامية.

٢٦- ويمثله أفضل تمثيل كتاب العمدة لابن رشيق.

٢٧- وتمثله شروح ثلاثة من كبار فلاسفتنا علقوا على كتاب أرسطو في الشعر فضلا عن بقية الفلاسفة المسلمين الذين عالجوا مثلهم ما كان في ذلك العصر تابعا لمصنف الآلة من الدراسات التي يمكن اعتبارها تابعة لأجزاء الأداة الثمانية قصدت الخطابة خاصة. وهذه الشروح الثلاثة هي للفارابي وابن سينا وابن رشد. وإذا كان شرح ابن سينا أكثرها عمقا فإن شرح ابن رشد أكثرها تمثيلا بالشعر العربي فضلا عن إشارته الواضحة إلى أن أفضل أعمال رمزية تماثل مفهوم الشعر الارسطي لا توجد إلا في النصوص الدينية المقدسة مشيرا إلى القصص القرآني والاسلوب الدرامي فيها فضلا عن ضروب التعبير الرمزي والفني. لكنه لسوء الحظ لم يستثمر هذه الفكرة العميقة التي ماتت بعد هذه الإشارة فلم أجد لها ذكرا. ولعل السبب سطوة الفقهاء الذين يتصورون المقارنة بين القرآن والأدب دالة على الحط من شأن القرآن: لو صح مثل هذا الكلام لامتنع أن نفهم شيئا من الامور الدينية والمتعالية. من دون المماثلة الوظيفية التي لا تقول بالمطابقة الوجودية بين الحدود التي تقارن وظائفها يستحيل الكلام في الالهيات فضلا عن فهم القرآن و تفسيره. فكل معانيه متعالية لكننا لا نستطيع ادراك الموجه من المتعالي إلينا إلا بقياسه بما نعلم. فإذا

حرمنا القياس التفسيري لمعاني الرسالة على ما يمكن أن يكون أعيانا تتنزل عليها معانيها بات القرآن رسالة لا يقصد منها تبليغ مضمون بل مجرد أصوات لا نفقه منها شيئا. ورغم رفضنا القاطع للقياس الفقهي لكونه استبدادا بالتشريع واغتصابا لسلطة فإننا لا يمكن ننفي القياس الوجودي في علوم الكون ولا القياس الرمزي في علوم الرمز والتاريخ ومنهما النصوص المقدسة من مدخل المرسل إليه لا من مدخل المرسل: فالقرآن من مدخل مرسله لا يفهم بأدوات الفهم الادبية لأنه ليس عملا أدبيا بل هو معجزة إلهية. لكنه من مدخل المرسل إليه لا يفهم إلا بها لانه بلسان معين وبأساليب معينة لا تفهم إلا بعلم ذلك اللسان وتلك الاساليب. والاعجاز الحقيقي هو في تمكين القرآن الكريم المرسل إليه من الاشرئباب إلى معانيه المتعالية بالتناسبات الخفية بين الوجهين التناسبات التي هي معين التأثير الروحي للقرآن الكريم.

٢٨- وهو المنهج الذي كان غالبا على المحدثين.

٢٩- وهو ما يحاول ابن خلدون تأسيسه علميا رغم كون غيره قد سبقه إلى التفطن إليه بمن فيهم المحدثين وخاصة الشيخ ابن قيم الجوزية.

٣٠- سبق فعلنا الانطلاق في دراسة التفسير من ابن خلدون بدلالته التوحيدية. وأغفلنا حينها تصنيف جولزيهر اجناس التفسير(Ignaz Goldziher, *Die Richtungen der islamischen Koranauslesung*, Leiden E.J.Brill ١٩٥٢) أولا لأننا سبق فعلقنا عليه بعد صوغه. وثانيا لان محاولته رغم تضمنها أصناف يبدو ابن خلدون قد أهملها فإنها دون المحاولة الخلدونية (عند اعتبار فصول المقدمة الأخرى التي سنشرح هنا). لكن ما أضافه بخصوص محاولات التفسير التي ولت النهضة هو الذي يوجب الاشارة إليه. وقد قدمنا ذلك في محاولة بالفرنسية خلال ندوة علمية استمع فيها الحاضرون لورقة حول ابن تيمية بين التفسير والتأويل وهرمينوطيقا النصوص المقدسة وذلك في جامعة بجنوب إيطاليا سنة ٢٠٠٠. وأهم ما انتهى إليه ينحصر في محاولتين هما دون نموذجهما من الماضي لانهما دونه في علوم الادوات التقليدية مع الجهل التام بالادوات الحديثة: محاولة عبده وتلميذه في المنار (١٨٤٩-١٩٠٥) المتأثرة بتأليف ملفق من الاشعرية والاعتزال والحنبلية المحدثة أو التيمية ومحاولة عبد الكلام ازد (١٨٨٨-١٩٥٩) المتأثرة بالاعتزال.

٣١- رغم جدة استعمال الوصف "جديد" عند الكلام عن علم الكلام وأصول الفقه فإنه يصح على كل محاولات النهضة: لأنها كلها تجاوزت الصراع المذهبي والقضايا الميتافيزيقة الرفيعة وركزت على ما وصفنا بقضايا الحياة الروحية والاجتماعية المباشرة والغفلة. وقد يكون ذلك تأثرا سطحيا بما كان عليه حال الفكر الديني في الغرب المعاصر إذ إن ذلك هو تقريبا ما كان يدور حوله الكلام فيه ثورته على هيجل وعلى العلم وعودته إلى التجربة الروحية في ثورة كيركيجارد أو إلى قضايا الحياة السياسية والاجتماعية كما في ثورة الهيجلية اليسارية والماركسية من بعدها. ومعنى ذلك أن التقدم نحو التخلص من التوظيف المذهبي للكلام والفقه تحقق في بداية النهضة لكن التراجع النظري كان المميز بسبب حصر الفكر في القضايا المباشرة وانعدام المقوم النظري والمنهجي الذي يتمتع به القدامى عندنا والمناظرين لفكرنا الديني في الغرب المعاصر لهم. ولعل سبب عودة التسمية أو بروزها هو نكوص الكلام والاصول إلى الصراع المذهبي بسبب الصراع السياسي في كلا الحزبين السني والشيعي الناتج عن اضطهاد العلمانيين للفكر الديني وعن احتدام الصراع بينهما منذ ما يسمى بالثورة الخمينية وأحداث لبنان والعراق وكل بلاد الخليج العربي.

٣٢- ويقول جولدزيهر في المرجع نفسه واصفا صادق الوصف أكثر هذه التفاسير وقعا في المشرق الاسلامي:"سيلاحظ المطلعون على أدبيات علم الكلام الاسلامي بيسر أن المنظور المستعمل في معركة حزب المنار ضد المؤسسة الكلامية السائدة وضد ما كان تابعا لها من روح دينية لا يخفى على أحد أنه يثبت بصورة تامة تأثير كتابات ابن تيمية وتلميذه ابن قيم الجوزية (القرن الرابع عشر الميلادي) كتاباتهما التي كانت الحركة الوهابية تستند إليها ضمنيا. فهنا كما هناك نجد رفض المذاهب وما تشجع عليه من تقليد. وهنا كما هناك نجد العودة إلى السنة وإليها دون سواها طريقا هادية لاحياء الحياة الدينية. وهنا كما هناك نجد حربا ضروسا ضد البدعة ونجد بصورة خاصة السعي إلى اقتلاع البدع الصادرة عن تقديس الاولياء والمآثر وما يتصل بهما من خرافات وسنن فاسدة".

“ Kenner der theologischen Litteraturgeschichte des Islams werden woll unschwer bemerken, dass in der Gesichspunkten die den Kampfs der

Manar-Partei gegen das herrschende theologische Wesen und den von demselben abhaengigen gemeinen religioesen Geist, sich ganz unverkennbar des Einfluss der Schriften des Ibn Tajmijja und seines Schulers Ibn Kajjim al-Dschauzijja (XIV Jahrjhuder Chr.) bekuendet, deren latente Wirkung die Wahhabiten Bewegung hervorrief. Hier wie dort Verwerfung des Madhab-wesens und des von ihnen erforderten taklid; hier wie dort Ruekher zur Sunnah und zu dieser allein, als auschliesslich massgebender Richtschnur in der Belebung des religioesen Lebens; hier wie dort erbitterter Kampf gegen alle bid'a, der vornehmlich aus die Verpoenung des Heiligen und Rliquiem verehrung und der mit ihr verbundeten aberglaeublischen Misbraeuche abzielt" (s.٣٣٨-٩).

٣٣- الغزالي تهافت الفلاسفة تحقيق ميكائيل مرمورا وترجمته إلى الانجليزية Al-Ghazali, *The Incoherence of the Philosophers* Brigham Young University Press Provo Utah ٢٠٠٠ ص. ٧.

٣٤- التجارب الاربع الوريثة لما تقدم عليها قبل أن يرث المسلمون جميع حضارات العالم المؤثرة عصرئذ والتي كانت ما تزال حية في حيز نزول القرآن المكاني والزماني تنقسم إلى اثنتين سندهما طبيعي واثنتين سندهما منزل: والأوليان هما اليونانية واللاتينية والثانيتان هما اليهودية والمسيحية. وتلك هي الوضعية التي وجدها المسلمون قبلهم. لكن هذا الرابوع ليس هو إلا فروع جدولين قديمين هما محصلة التجربة التي تحققت في ملتقى القارات الثلاث في صيغة النيل وفي صيغة ما بين النهرين. فمنهما تفرعت السنتان الكتابية المنزلة مع عقيدة تقديم العمل والوحي على النظر والعقل (وهذا بين لا يحتاج إلى تدليل) والكتابية الطبيعية مع عقيدة تقديم العلم والعقل على العمل والوحي (وهذا بيناه في كتاب الابستمولوجيا البديل لأن العلم اليوناني انبنى على العلم المصري والبابلي ولان حضارة اللاتين من دون التراث اليوناني ليست إلا عسكرية وبنحو ما قانونية). والقرآن بقصصه يبين أنه يحاول غربلة كل هذه السنن ليستنبط منها ما هو كلي بمعيار

التصديق والهيمنة. وذلك هو موضوع التجربة العربية الاسلامية التي جمعت بغربال التصديق والهيمنة كل هذه السنن لتواصل الحضارة البشرية مبدئيا وليس فقط بحكم ضرورة الاعتماد على السانح من المعطيات: وذلك بين لا جدال فيه في نظرية تواصل الرسالات السماوية حتى إن من شروط اسلام المرء الايمان بها جميعا.

٣٥- ففي هذه الرقعة اكتشفت الكتابتان اللتان آلتا بالتدريج إلى كتابة الدال بدل المدلول أعني الاكتشاف الثوري الذي تعتمد عليه جميع أبجديات العالم. ومنها كذلك نبعت النصوص الدينية الثلاثة لثلاثة أرباع البشرية الحالية. كما أن أهم الثورات في فهم النصوص الدينية التي يحيا عليها الفكر الغربي فضلا عن الفكر الاسلامي تحددت فيها نشأة (وهذا لاجدال فيه) وتطويرا سواء قبل الاسلام (في الافلاطونية المحدثة الهلنستية التي هي المعين الاساسي للمثالية الالمانية) أو بعده (بتأثير الفكر الاسلامي الذي هو المعين الاساسي لفكر الغرب النهضوي مع الفكر اليوناني دون شك). فالتراث اليهودي والمسيحي لم ينشآ فيها فحسب بل هما تطورا بفضل أحداث تاريخية وفكرية حدثت فيها. ولعل أهم هذه الاحداث حدثان اثنان: ١- اختلاط الفكر اليوناني بالاديان الشرقية قبل الاسلام بفضل الغزو المقدوني ٢- ثورة الاسلام التي مكنت اليهود من صوغ تراثهم وعلومهم الادوات حتى إن نحوهم وشعرهم وفقههم وكلامهم يمكن اعتبارها كلها نسخا منسوخة من نظائرها الاسلامية. أما التأثر المسيحي فلا حاجة لمحاولة اثباته يكفي أن نعلم أن ما يسمى بالاصلاح مجرد نسخة مشوهة من الفهم الاسلامي لامرين أساسيين: ١- التحرر من وساطة الكنائس للاتصال المباشر بالنص تواصلا مع كلام الله، ٢- والصلح بين الحياة الدنيا وقيم الدين ومن ثم نفي الرهبانية والاقبال على الحياة. وإذا كان السطحيون من مفكرينا لا يقرأون فليس ذلك بحجة إلا عليهم: كل التراث الكلامي والفلسفي المسيحي في القرون الوسطى وخاصة بعد تكون الجامعات في منتصف القرن الثالث عشر ليس إلا تفسير نصوص لمفكرينا مسلمين اعتبرت وسائط ضرورية لفهم نصوصهم الدينية والنصوص الفلسفية اليونانية صراحة أو ضمنا إلى حدود لا يبنتس.

٣٦- حديث شريف: "حدثنا حسن بن موسى حدثنا زهير أبو خيثمة عن عبد الله بن عثمان بن خيثم عن سعيد بن جبير عن ابن عباس أن رسول الله صلى الله عليه وسلم وضع يده على كتفي أو على منكبي شك سعيد ثم قال اللهم فقهه في الدين وعلمه التأويل" (مسند أحمد- مسند أبي هاشم ٢٢٧٤)

٣٧- استعمل "ربوبي" بمعنى ثيولوجي تجنبا ل"علم كلام" كما في الترجمة العربية لكتاب "ثيولوجيا أرسطو" المنحول ب"قول في الربوبية". فهذا أفضل من علم الكلام لما سبق فبينا من فساد أصاب علم أصول العقيدة الذي انحط فصار كلاما وتلك هي علة النكير على أصحاب الكلام عند من أدرك ما يترتب على هذا الانحطاط. وهو نكير كثيرا ما يتهم أصحابه بمعارضة العقل في حين أن المعنى الحقيقي هو الدفاع عن العقل برفض تحويل علم أصول العقيدة إلى دعاية مذهبية لتأويلات تحكمية تفرض على معاني القرآن الكريم المتعلقة بأهم موضوعات الفكر النظري الديني والفلسفي.

٣٨- وفي القرآن الكريم أمران آخران يصعب أن يقبلهما ضيق الحوصلة الغالب على الفكر الاسلامي الحالي. ففيه حواران بين الله والرسول جيئة وذهابا. فأما أحدهما فصريح لان المتكلم له اليد العليا أمرا ونهيا. وأما الثاني فيمكن استنتاجه من الاول لانه ضمني في وجهه الأساسي وليس صريحا إلا في وجهه الثانوي. فمن حيث هو دعاء واستنجاد يكون كلام الرسول صريحا على لسانه أحيانا وهو جزء من الامر الالهي في الخطاب الاول أحيانا أخرى. لكن الشكوى والاحتجاج من الاستجابة للدعاء والاستنجاد يوجدان ضمينا في النهي والتحذير مما يمكن للرسول أن يتعرض له من اتباع فتنة من أرسل إليهم في حالات تشبه اليأس من العون الالهي وخاصة لعدم القدرة على الرد عند المعاجزات التي يعرضه إليها العرب من منطلق عملي وجودي (امتحان لقدرة الرسول المادية) واليهود والنصارى من منطلق نظري لاهوتي (امتحان لمعرفة الرسول الدينية) فضلا عن اغراءات الحلول السياسية التي يقتضيها علاج الوضعيات الحربية أو الدبلوماسية عملا بحتمية الخداع في الحرب مع ما قد يذهب إليه الخداع إلى حد التنازل على المبادئ الاساسية بقصد أو بغير قصد.

فيكون القرآن بذلك متضمنا خمسة ضروب من الخطاب: ١- ترجمة الله الذاتية ٢- وترجمة الرسول الذاتية ٣- وعلاقة الله بالرسول أمرا ونهيا في أداء الرسالة ٤- وعلاقة الرسول بالله طلبا من الله وجدلا معه ٥- والخطاب الجامع هو الدراما الكونية التي تمثلها التجربة الدينية كما يعيشها الرسول تلقيا وبثا وتصورا وانجازا في مشروع تاريخي رمزي واستراتيجية تاريخية فعلية لتحقيق الرسالة بكل أدوات التربية والسياسة النظرية والعملية بما في ذلك الحرب. وهذه التجربة هي ما يمكن أن نطلق عليه استكمالا لنظرية المجاهدة ذات المراحل الثلاثة المرحلتين المكملتين واللتين لا تكفي فيهما إرادة المرء بل لا بد فيهما من الاصطفاء هذا فضلا عن كون مجاهدة الكشف هي بدورها اصطفائية في أغلبها لانها من جنس الرؤى الصادقة التي هي لبعض الصديقين.

فبالاضافة إلى: ١- مجاهدة التقوى ٢- ومجاهدة الاستقامة ٣- ومجاهدة الكشف لا يكون الرسول كاملا إلا إذا اكتملت عنده مجاهدة الكشف ومر بالمجاهدتين الخاصتين به: ٤- مجاهدة النبوة ٥-ومجاهدة الرسالة. والأولى هي درجة الاصطفاء للكشف التام والثانية هي درجة الاصطفاء للابداع الرمزي تعبيرا عن الكشف التام والفعلي تحقيقا للقيم المتعالية في التاريخ. وقد كان موسى عليه السلام عاجزا عن الابداع الرمزي فاضطر إلى التأييد بهارون. لكن محمدا صلعم جمع بين الامرين فكان الرسول التام ومن ثم فهو الخاتم ضرورة. وتعريف الرسالة هذا يعممه القرآن على كل الرسالات السابقة ليقيس مقدار نجاحها في تحقيق كل الابعاد التي تمت في الرسالة الخاتمة. فيكون الرسول محمد صلعم هو الوحيد الذي حقق فعلا كل أبعاد الرسالة من حيث هي مشروع رمزي (القرآن) واستراتيجية فعلية (الأمة الحاملة للرسالة من حيث هي مشروع سياسي كامل بكل مقومات الدولة المؤثرة في التاريخ). ومن ثم فالتاريخ الفعلي والتاريخ الرمزي في الاسلام متطابقان: كل الاديان الاخرى يصعب أن تعرف ما هو التاريخي فيها أذ أغلبها من نسخ الاساطير إلا الاسلام لان تاريخه الحي في الشأن الدنيوي هو عينه تاريخه الحي في الشأن الديني.

٣٩- انظر: Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag Tuebingen, ٢٠٠١

“Die Rede laesst sehen’*apo..*’ von dem selbst her, wovon die Rede ist. In der Rede *(apophansis)* soll, wofern sie echt is, das, was geredet ist, aus dem, worueber gerede wird, erschoepft sein, so dass die redende Mitteilung in ihrem Gesagten das, worueber sie redet, offenbar und so dem anderen zugaenglich macht. Das ist die Struktur des logos als apophansis. Nicht jeder Rede eignet dieseer Modus des Offenarmachens im Sinne des aufweisenden Sehenlassens.”. ص. ٣٢.

٤٠- تعليم آدم "الاسماء كلها" من الأمور التي تحتاج إلى الشرح. فلا ينبغي أن نفهم من "كلها" جملتها لأن ذلك مستحيل وهو يؤدي إلى أن آدم أصبح ذا علم محيط. لذلك فهذا التعليم يدور بين خليتين. فإما أن يكون المقصود أن آدم أعطاه الله القدرة على تسمية كل الاشياء التي هي من مجال ما هو ميسر له أن يعلمه فيصبح المعنى "علم الله آدم تسمية كل الاشياء في حدود علمه المحدود (ولا يحيطون بشيء من علمه إلا بما شاء)" أو أنه أعطاه "القدرة على ادراك الكليات فوق الاعيان". والمعلوم أن المعنى الثاني شرط المعنى الاول. لذلك أجدني أميل إلى الفهم الثاني لعلتين: أولا لأن هذا فضلا عن كونه شرط ذلك هو من شروط الوظيفة التي لأجلها استخلف الانسان. فلا يمكن أن يكون الخليفة قادرا على القيام بوظيفة رعاية الكون على علم بقوانين الخلق وأحكام الامر إذا كان عاجزا عن العلم. ولا علم من دون القدرة على ادراك الكليات استقراءً بعديا من الاعيان على وجه الملاحظة الفعلية أو وضعا قبليا لتصنيفها على وجه الفرض. وكل استقراء مسبوق دائما بالكلية الفرضية للمجال المستقرأ مع توسيع أو تضييق لماصدق الكلية بحسب ما يتوصل إليه الاستقراء. فيكون الاستقراء بهذا المعنى من جنس شبكات صيد الاسماك. فكأننا نرمي شبكة تصورية على مجال معين نفترضه منتظما بكليات الشبكة (فروجها التي تحدد حجم السمك المقتنص) ثم نوسع الفروج أونضيقها في عملية الاستقراء كما نفعل في الصيد: عمل في مجال الماصدق لتدقيق مجال المفهوم.

وثانيا لأن تسمية الاعيان بأسماء المعرفة تغني عنها الاشارة في التخاطب الحي بين الناس- والآية تبدو وكأنها تقصد أسماء الجنس لا اسماء المعرفة المشيرة إلى الاعيان. ثم

إنها لا يمكن أن تتكون منها جملة تقبل الوصف بالكل إلا إذا حصرناها في كمية محدودة ومعدودة وتقدم على القيام العددي للاعيان معنى الجملة النوعية: وهذا أول معاني الكلي. والاشياء ليست معدودة حتى لو تصورناها محدودة فضلا عن كون حصر التسمية في المعارف يؤدي إلى أن يصبح عدد الاسماء بعدد المسميات فيتضاعف الوجود ويمتنع التواصل. ذلك أن المزية الوحيدة للرموز وما بفضلها يكون التواصل ممكنا هي في كون الرموز دون المرموزات عددا حتى تكون قابلة للحفظ والتذكر بسرعة. فلو كان عددها بعدد ما ترمز إليه لصار وجودها عبثا إذ المرموزات تكون عندئذ مغنية عنها بنفسها ولا حاجة لما ينوبها في التواصل.

ثم إن الاسماء معرفة كانت أو نكرة نوعان. فالاسماء الحقيقية هي من جنس أسماء الله فلا يكون بينها وبين مسماها فرق: وهذا ما كان يقول به الفكر السني إلى أن نقضه الغزالي. والقرآن لا يرى مانعا في أن يدعى الله بأي أسمائه لانها عين المسمى. أما الاسماء التي يسميها المشركون - من نوع إن هي إلا اسماء سميتموها أنتم وآباؤكم - فإنها لا مزية فيها ولا يمكن أن تكون مقصود الآية. فيكون المقصود في مرموزة الاستخلاف إذن الاسماء الحقيقية أي علم الاشياء الحقيقي. ذلك هو ما علمه الله آدم ليكون جديرا بالخلافة. ذلك ما جهلته الملائكة المحتجة على استخلافه. وعندما تكون الأسماء عين المسميات تكون علما حقيقيا. والله أعلم.

٤١- ويمكن استعمال معنى التأويل هذا عند الكلام على تطبيق العلوم سواء كانت طبيعية أو إنسانية: نؤول نظرية عندما نحقق نموذجا منها في الواقع الفعلي أو نعين واقعا فعليا تتحقق فيه القوانين التي وضعتها النظرية. ومن جنس هذا التأويل ما يفعله الفقيه عندما يطبق نصا شرعيا على نازلة بعينها. وهو ملازم لعملية الوصف الشرعي للنازلة: لا بد أن يجد فيها القاضي صفات مناط الحكم حتى ينطبق عليها الحكم. وهذا هو النوع الوحيد الذي نقبل فيه القياس الفقهي: إذ هو شرط تطبيق الاحكام. أما تحويل ذلك إلى تشريع يحلل ويحرم فلا. ندخل النازلة في الحكم لان ذلك أمر لا مفر منه لتطبيق أحكام الشرع. لكن لا نحول ذلك إلى نص شرعي. إنما هو تطبيق على عين فلا يتحول إلى قاعدة لئلا ينقلب اجتهاد القضاة والفقهاء تشريعا سماويا.

٤٢- من العجائب أن أول مرة وآخرها شاركت فيها في امتحان التبريز في باريس سنة ١٩٧٢كان موضوع اختبار شرح النص فيها نصا لباسكال هذا مضمونه! وطبعا ففي منطق باسكال لا يمكن القبول بأمرين: أن يكون احد الرسل غير يهودي وأن يكون الخاتم. فأما العلة الأولى فهي من العهد القديم. فلا يمكن للنبي أن يكون من غير الشعب المختار. وأما العلة الثانية فهي من العهد الحديث. فلا يمكن أن يكون الخاتم الا المسيح. ومن ثم فالرسول محمد الذي نفى الحجتين يعتبر العدو اللدود لاشد مذاهب المسيحية الكاثوليكية تعصبا: المذهب الجانسيني العائد إلى المذهب الأوغسطيني. لكننا نعتبر تحرير الاسلام البشرية من هذين الوهمين أكثر ثورة حققها الاسلام. فهو قد حررها من حصر الاتصال بالمطلق في شعب مختار. فصار بفضل القرآن لكل أمة رسول بلسانها. وهو قد حررها من وهم تأليه الانسان بوهم بنوة عيسى عليه السلام لله. فكان بالاولى قد أنهى أوهام الماضي المتقدم على الاسلام. وهو يمدنا بما يمكن أن يحرر الانسان في المستقبل من وهم تأليه الانسان تأليهه الذي قضى على العالم بافساد الطبيعة (ضحية القنبلة الذرية الوئيدة أو ما يسمى بالثورة الصناعية) وبافساد الثقافة (ضحية القنبلة الذرية الوئيدة أو ما يسمى بالثورة الاعلامية). فكلتا الثورتين المزعومتين في الحضارة الغربية تمثل الفساد الحقيقي في الارض إذ نراه فعليا يقضي على الحياة الطبيعية نباتا وحيوانا ليعوضها بالمتاحف النباتية والحدائق الحيوانية ونراه يقضي على الحياة الثقافية إذ نراه يقتل اللغات والثقافات ويعوضها بتدريس اللغات الميتة والثقافات المقتولة في الجامعات.

٤٣- من مدخل الأدب لكن بغلبة علوم اللسان التي هي من مجال التحليل إلى حد كبير: علوم اللسان أقرب العلوم الانسانية إلى العلوم الطبيعية. فيصبح التقابل مع المؤثر الثاني نسبيا.

٤٤- من مدخل المنطق بغلبة ما بعد الطبيعيات التي هي من مجال التأويل إلى حد كبير: ما بعد الطبيعيات أقرب ما في الفكر الطبيعي إلى العلوم الانسانية. فيصبح التقابل مع المؤثر الاول نسبيا.

٤٥- وهو قد برز من مدخل الكتابة قبل مدخل القراءة في الأساليب الفلسفية عندما مال بعض كبار الفلاسفة إلى الكتابة الرمزية والقصصية كما فعل افلاطون وابن سينا وابن طفيل

والسهروري الخ...أو الى الكتابة المزمارية بداية من نيتشه وكل المتأثرين بأساليبه في الكتابة كما عند جبران صاحب كتاب النبي.

٤٦- كل محاولات الكتابة الفلسفية في القول الربوبي يعترضها هذا الامر وهو النظير العكسي للأمر الذي أشرنا إليه في أساليب الكتابة الفلسفية الرمزية.

٤٧- أنظر ما يقول ابن خلدون حول دور الاسرائليات في التفسير وتعليله ذلك بالبداوة والامية (المستعير والمستعار منه كلاهما أمي وبدوي) وكيف أن المسلمين بعد تأسيس علوم النقد عادوا إلى هذه التفاسير فخلصوها من كثير ما شابها من الاسرائيليات دون التمكن من تنقيتها بصورة تامة. وهذا الحكم صحيح إلى الآن!

٤٨- دور أسباب النزول في التفسير أمر لا يجهله اي دارس.

٤٩- لعل أهم ما كتب في الموضوع بصورة شبه فلسفية كتابات ابن قتيبة حول القرآن والحديث.

٥٠- هذا الامر وحده يشفع للحجاج كل ما يعاب عليه في السياسة رغم أن ما فعله في السياسة كان من ضرورات تأسيس شروط تكوين دار الاسلام. والمعلوم أن للتأسيس شروطا يصعب فهمها عند تطبيق معايير خلقية على الحروب إلا في الحالات التي تكون فيها الدولة قد استقرت واصبح سلطان القانون أمرا غنيا عن القوة المطلقة. فلحظات التأسيس السياسي من جنس لحظات بدء الخلق: هي لحظات الانتقال من الفوضى إلى النظام فتكون أدوات تحقيق النظام مشوبة بالفوضى بعض الشوب.

٥١- لذلك قال ابن تيمية قولته المشهورة: نصف الطبيب يفسد الابدان ونصف المتكلم يفسد الاديان ونصف الفقيه يفسد البلدان ونصف النحوي يفسد اللسان. ونضيف فنقول: ونصف المتفلسف يفسد الفرقان ونصف المتدين يفسد الوجدان! وجملة الانصاف تلغي الانسان فلا يبقى منه إلا الحيوان بما يتركه من فساد في المكان وكساد في الزمان كما هي حال جل العربان في هذا الزمان المهان!

٥٢- وهذان النوعان من التأثير والتأثر يناسبان نوعي التفسير في الفكر الانساني. فإذا قلنا بالاول كان العلم علم جواهر من طبائعها الذاتية ينبع الفعل وحصلة الافعال هي التي تعتبر القوانين العامة. فتكون الجواهر الثابتة متقدمة على العلاقات والقوانين العامة. أما إذا قلنا

بالثاني فإن العلم يكون علم علاقات مؤثرة من خارج ولا تكون الاشياء ذات طبائع بل هي عقد تلاق بين المؤثرات وهي غير ثابتة بل تتغير بتغير التوازنات بين المؤثرات. ويمكن التمثيل لذلك بنوعي التاريخ الطبيعي المعلومين: تاريخ الطبيعي الارسطي من النوع الاول والتاريخ الطبيعي الدارويني من النوع الثاني. ويمكن ان نقول إن علم النفس وعلم الاجتماع الارسطيين من النوع الاول وعلم النفس وعلم الاجتماع الخلدونيين من النوع الثاني. أرسطو يعتبر بنية النفس نموذج بنية المجتمع وابن خلدون يعكس فشكل العمران يعد عنده كل النفس أو إن شئنا قوانين الكل متقدمة على قوانين الجزء الذي يتشكل بحسب الكل: مثال ذلك اختلاف الاخلاق في العمران البدوي عنها في العمران الحضري.

٥٣- ابن خلدون المقدمة ص.٨٣٨.

٥٤- المقدمة ص. ٨٢٢-٨٢٣

٥٥- هذه القضية من أعوص قضايا المنطق ومسائل نظرية العقل. فمنطقيا ناقش ابن تيمية نظرية الفلاسفة التي تقول إن التصور متقدم على التصديق وهو معنى بسيط لا يقتضي الحكم بالوجود والعدم على المتصور. وعقليا يمكن السؤال عن علاقة ادراك البسيط بادراك المركب في علميات العقل البشري. ولنكتف بالنتيجة التي وصل إليها ابن تيمية في المسألة الأولى. أما المسألة الثانية فهي من أهم عناصر نظرية "المعرفة- التربية" الاسلامية. لذلك فسنعالجها بعمق في مناقشة فلسفة النقد الكنطية في الفصل الأخير. فابن تيمية انتهى إلى أن التصديق متقدم على التصور وأن كل تصديق يتضمن البعدين ومن ثم فالمؤلف قبل البسيط في معرفة المخلوقات وفي وجودها. والتصديق حكم بمحمول لموضوع ليس في الذهن فحسب. وإنما هو مصحوب دائما بحكم أعمق يجعل النسبة الذهنية بين المحمول والموضوع نسبة حقيقية في الوجود. ومن ثم فأبسط معنى في المخلوقات ينبغي أن يكون ماهية ذات إنية تفصلان في الذهن وتتحدان في العين. لذلك فالفكر لما يحكم لا يحكم حكما بسيطا بل حكمه ذو وجهين. ولا يتوالى الوجهان بل هما عملية واحدة. إنهما وجهان لنفس الحكم: وجه النسبة الحملية بين الموضوع والمحمول ووجه وجود الموضوع بذاته شرطا في وجود المحمول له في نفس الحكم. لذلك فحتى القضايا

الانشائية والشرطية فإنها تضع الوجه الثاني من الحكم بين قوسين لكنها تفترضه في الحكم الخبري ضرورة وإلا لما وضعته بين قوسين مؤقتا.

٥٦- نفسه ص٨٢٥.

٥٧- نفسه ٨٢٤.

٥٨- تأكيد القرآن على ضرورة كتابة كل شيء مهما كان حقيرا في المعاملات من الامور التي يعلمها القاصي والداني. ودعوة القرآن للقراءة هي أول دعواته للنبي نفسه فضلا عن كون هذه الدعوة تحولت بعد ذلك إلى نداء للجميع من أجل قراءة معاني سورة القلم. فكيف نفهم النفيين في حالتي جواب النبي بالنفي على الامر الاول بالقراءة وفي حالة نهيه عن كتابة الحديث؟

٥٩- والاجتهاد والجهاد شرطان ضروريان لكنهما غير كافيين أي إن الاصطفاء لا يمكن أن يحصل من دونهما لكنهما لايكفيان لحصوله. وذلك هو الجزء الذي ينفرد الله بعلم سره رغم أنه يمكن قيسه على العلاقة بين التعلم الصناعي والموهبة. فأنت تستطيع ان تتعلم كل قوانين الشعر دون أن تصبح شاعرا وتستطيع أن تتعلم كل قوانين الموسيقى أو الرسم ألخ.. دون أن تصبح فنانا مبدعا. وخطأ بعض المتصوفة المضاعف هو الظن بأن المجاهدة شرط كاف وغير ضروري أي العكس تماما مما هو عين الصواب: فهم يتصورون المجاهدة كافية للوصول إلى الولاية التي هي عند البعض منهم فوق النبوة وهي غير ضرورية لانهم يعتقدون أن بعض البهاليل يمكن ان يصبحوا أولياء!

٦٠- ولولا صحة هذا الفهم لما كان للفترة ما كان لها من داع لقلق الرسول وسؤاله زوجته وأهل الذكر من حنفاء عصره ومسيحييه.

٦١- مقال مفهوم الفقه ووظيفة الفقهاء نشر في الكتاب الجماعي الذي اعد بمناسبة بلوغ الشيخ البوطي الستين من عمره. نشر دار الفكر دمشق بيروت ٢٠٠٠.

٦٢- وردت فسر ومشتقاتها مرة واحدة في العلاقة بين الامثال التعبير الأتم عن الحق.

٦٣- وردت أول ومشتقاتها سبع عشرة مرة أغلبها في علاقة فهم الاحلام والرؤى.

٦٤- وردت عبر ومشتقاتها تسع مرات وقد استعملت جلها في علاقة الفهم بالاحلام والرؤى.

٦٥- وردت فهم ومشتقاتها مرة واحدة. وقد استعملت لافادة معنى الحكم المدرك لعلاقة الوضعيات الفعلية في نوازل الخلاف القضائي.

٦٦- وردت دبر ومشتقاتها ٤٤ مرة. وإذا ما استثنينا بعض ما استعمل لوصف الهروب في الحرب فإن كل المشتقات تتعلق بالعودة على الامر بالفكر لتعميق الفهم.

٦٧- وردت ذكر و مشتقاتها ٢٣٢ باعتبار ذكر التي وردت في ٧ حالات.

٦٨- وردت فكر ومشتقاتها ١٨ مرة كلها تتعلق باعتبار معاني الخلق (العالم والطبيعة) والامر (التاريخ والشريعة).

٦٩- وردت فقه و مشتقاتها ٢٠ مرة.

٧٠- وردت بصر ومشتقاتها ١٤٨ مرة وأغلبها أميل إلى دلالة البصيرة لان المنفي المشار إليه بتعطل الحاسة لا يقصد به عدم الرؤية البصرية بل الروية البصيرية.

٧١- وردت سمع و مشتقاتها ١٩٥ مرة وأغلبها تقبل نفس الملاحظة التي لاحظناها حول البصر رغم عدم وجود مصطلح السميعة نظيرا للبصيرة. لكن لها معنى الفهم كذلك ومعنى الطاعة.

٧٢- القلب ليس له دلالة معرفية نظرية إلا نادرا ولا يتعلق بالعقل في القرآن بل له دلالة نفسية خلقية ويتعلق بالارادة وتنقسم المشتقات إلى القلب بمعنى تغيير الوضع والقلب بمعنى الجارجة المدركة على النحو التالي: قلب الاولى وردت ٣٦ مرة والثانية ١٣٢ مرة..

٧٣- الفؤاد وردت ١٦ مرة ولها دلالة معرفية لكأنه الحاسة السادسة أو أصل الحواس الخمس اصلها الذي تتحد فيه من حيث هي مدارك.

٧٤- مفهوم الحس من أعجب المفهومات في القرآن الكريم. فقد وردت مادة حس ومشتقاتها في ست آيات هن: آل عمران ١٥٢ و ٥٢ الانبياء ١٢ مريم ٩٨ يوسف ٨٧ الأنبياء ١٠٢. ومعناها في الآيتين الاولى والثانية هو الادراك. والمعنى في الآية الثالثة هو الشعور بتأثير البأس والمعنى في الآيتين الرابعة والخامسة هو الاستعلام. والمعنى في الآية الاخيرة هو معنى الصوت الذي تحدثه النار. وقد حاولنا في كتاب الشعر المطلق تحديد نظرية الادراك الحسي وأهميته في نظرية المعرفة التربية القرآنية وعلاقته بالقيم الخمسة وبالرسالات الدينية ومقومات العمران.

٧٥- وردت مشتقات عقل ٤٩ مرة وتتعلق بالآيات الكونية والامرية والنصية.

٧٦- وردت درك ومشتقاتها ١٧ مرة وتتعلق بمزاعم الدراية لانها في الاغلب تأتي في اسلوب السؤال الاستنكاري عن المزاعم حول حقائق الاشياء أو حول المفاجآت المستقبلية في ما يمكن ان ينتظره المرء دنيويا أو اخرويا. والدراية والخبرة ووردتا بمعنى العلم المحصل والمحقق. لذلك فالأولى ترد في الاغلب في شكل السؤال الاستنكاري لمن يدعي العلم بالغيب والثانية تصف العلم المحقق وتستعمل في وصف علم الله الأتم.

٧٧- وردت حكم ومشتقاتها ٢١٠ مرات وهي تتعلق بالحكمة والاحكام والحكم بمعنييه القضائي والتنزيلي في كل المجالات قصدت تنزيل المعاني على متعلقاتها المشار إليها في الوجود الخارجي.

٧٨- وردت علم ومشتقاتها ٨٥٥ مرة وأغلبها حول صفة العلم الالهي وبصغة المبالغة كعلام وعليم مع معنيي العالم (الكون) والعالمين (أي البشر سكان العالم).

٧٩- وردت عرف ومشتقاتها ٧١ وتجمع بين المعرفة والمعروف والاعتراف.

٨٠- وردت شهد ومشتقاتها ١٦١ مرة ولها دلالة الشهود المقابل للغيب والشهود المقابل للنكران والشهادة في سبيل الله تضحية بالنفس.

٨١- وردت قص ومشتقاتها ٣٠ مرة وكلها تتعلق بالخبر التاريخي وما بعد التاريخي حول العمل.

٨٢- ابن خلدون شفاء السائل لتهذيب المسائل تحقيق ونشر محمد بن تاويت الطنجي استنبول ١٩٥٨ص.٥٥-٥٦.

٨٣- وهذا الاقتضاء ليس واجبا ولا حتى مرجحا لعلتين. أولا لأن النبي لم يقل إن الوحي يأتيه في أشكاله الغالبة بصياغة لسانية بل الأغلب هو أصوات اجراس أو إن شئنا موسيقى متعالية من جنس ما أشرنا إليه عند كلامنا عن اللغة الكونية. وثانيا لأن فعل الترجمة إن نسبناه إلى النبي فاعتبرناه قد قام بوظيفة الصياغة العربية للقرآن ليس بالضرورة أمرا تابعا للافعال الارادية المختارة فيعد من يصدر عليه القول مؤلفا له. فإذا كان الكثير من عباقرة الشعراء يزعمون أن أهم اعمالهم ليست من التأليف المتروي فأحرى بالوحي أن يكون من طبقة أرفع بما لا يتناسب مع هذا النوع من الابداع الذي ليس كله منهيا عنه في

القرآن كما تبين سورة الشعراء التي شرحنا نظريتها الشعرية في مقال عولمة النخب. فيكون اكتشاف العبارة القرآنية من جنس أرقى من الحدوس التامة التي تأتي لكبار العلماء تامة الصياغة عندما يكتشفون عبارات علمية شبة مكتوبة وهي من التعقيد بحد لايقدره من يصح عليه الوصف بأصحاب عقول العصافير وأجسام البغال. يمكن إذن أن نتصور الرسول مترجم القرآن من اللسان الكوني الذي يخاطب به الانبياء مترجمه إلى اللسان العربي (وهو معنى أن كل قوم يرسل إليهم نبي بلسانهم) دون أن يعني ذلك أنه مؤلفه. لكننا نهينا عن اعتقاد مثل هذا الاحتمال الممكن عقلا لما فيه من الشبهات نقلا فانتهينا عقدا دون أن نلغي النظرية عقلا. هذا وتوجد آيات كثيرة تفيد هذا المعنى مباشرة أو بصورة غير مباشرة. فمن الآيات التي تفيده بصورة غير مباشرة دحض نسبة القرآن إلى سلمان . ومن أوضح الآيات التي تفيده مباشرة: "فإنما يسرناه بلسانك لتبشر به المتقين وتنذر به قوما لدا" (مريم ٩٧).

٨٤- حدث ذلك في نهاية السنة ٢٠٠٤ ببيت الزميل حسن حنفي خلال حفل عشاء تكرم بتنظيمة للمشاركين في ندوة الجمعية الفلسفية حول النقد في التراث العربي الاسلامي. لكني نسيت اسم المحاور فضلا عن كوني لا أريد أن اذكره بالمعنيين لأني أعجب من رجل دين مبدأ دينه الاول المعلن هو الحب لا يقطر لسانه إلا بالكراهية لكل ما هو مسلم!

٨٥- وهذا الفهم هو ما ذهب إليه السكاكي في مفاتيح العلوم تحقيق نعيم زرزور بيروت دار الكتب العلمية ط.٢ سنة ١٩٨٧ ص.٥٩١-٥٩٢. وكل محاولات تأسيس نظرية الاعجاز من الرماني إلى الجرجاني مرورا بالباقلاني تدور حول هذه المعاني فتستند إلى حل معضلة التقابل بين احكام الشكل وتشابه المضمون للدلالة على تمكن القرآن من أساليب البيان المتعالي على طوق الانسان: لان المضمون غير المتشابه يمكن أن يساعد المعبر باحكامه في عملية التبليغ فيغني عن الاعجاز التعبيري بوجه الفصاحة علاقة بالرصيد اللساني وبوجه البلاغة علاقة بفراسة حال الخطاب لانتخاب مناسب الجواب. ويجمع بين الوجهين الاعجاز التعبيري الذي هو القدرة على الايصال التام لكأن التواصل بين حديه تام الشفافية.

٨٦- عالجنا المسألة باستغراق في مقال بعنوان فلسفة الترجمة الفلسفية وسيصدر قريبا في اسلامية المعرفة في العدد الخاص بالابداع.

٨٧- انظر المقال الذي قدمته في أول ملتقى لمعهد الوحدة الاسلامية بالجامعة الاسلامية العالمية بماليزيا بعنوان شروط وحدة الامة لاداء رسالتها العدد الأول من مجلة المعهد.

٨٨- سبق فنشرنا مقالا بالفرنسية بينا فيه عدم اكتمال جدول المقولات الكنطية وعدم تناسقه. فكنط يتسلم فيه أمورا كثيرة دون نقد ولا تحليل: مثل قسمة المقولات إلى الاصناف الاربعة ومثل تفريع كل صنف إلى ثلاثة. وفي الحقيقة فهو يتسلم مفهومات أرسطية دون نقد وأولها المقابلة بين المادة والصورة التي نقلها من مدلول الهيلومورفية الوجودية عند أرسطو إلى مدلول معرفي يجعل فعل المعرفة فعلا من جنس الصناعوية البدائية التي قيس عليها تأليف الموجود من مادة (الخشب مثلا) وصورة تضفى عليها (الكرسية مثلا). وقد ناقشنا كل هذه المسلمات في المقال المشار إليه وهو منشور في كراسات تونس بكلية العلوم الانسانية جامعة تونس الاولى سنة ألفين أو نحوه.

٨٩- فتكون النسبة بين ما تقدم على المنعرج وما تلاه هي عينها النسبة بين مدخلي هيجل لنظرية الوجود: فمن الفينومينولوجيا وفلسفة التاريخ إلى المنطق وتاريخ الفلسفة ثم العكس. فإذا قرأنا نظرية الوجود في صلتها بالزمان من المدخل الأول كان لتحليلية الدازاين الفردي والجمعي الدور الحاسم في فهم الانطولوجيا. وإذا عكسنا فقرأناها من المدخل الثاني باتت الضرورة المنطقية (أو العلاقات الميتافيزيقية بين التصورات العقلية من حيث هي حقائق متعالية على الزمان) هي المحدد للدازاين الفردي والجمعي. ومن ثم فالمدخلان هما مدخل الروح الكلي ومدخل صداه في الروح الجزئي أو العكس. ولكن بترجمة هيدجرية أملتها موضة العصر ولغته والانتقال من اسلوب الكلام عن المعاني بالتصورات العقلية المجردة إلى أسلوب الكلام عليها بالتصورات اللسانية. الهيدجرية هيجلية محدثة متنكرة: إذا وضعت اساليب التعبير بين قوسين كان الوجود والزمان نسخة باهتة من فينومينولوجيا الروح وكانت كل الكتابات الموالية للمنعرج نسخا باهتة من المنطق الهيجلي الذي هو عين الانطولوجيا بالمعنى الهيجلي للكلمة. وعندئذ يفهم المرء

أمرين بينين في أعمال هيدجر: أهمية ثيولوجيا العلاقة بين الاب (الزاين: الوجود أو الأيس) والابن (الدازاين: إنية الانسان) والروح القدس (التزايت=الزمان) وأهمية أرسطو والافلاطونية المحدثة الهلنستية لكونهما هو الركن الركين في ترجمة تصورات الثيولوجيا التعليمية إلى خطاب فلسفي في الفكر الكاثوليكي الوسيط الذي عاد في الطوماوية المحدثة بالذات في لحظة بروز هيدجر.

٩٠- انظر مستبقل الاسلام دار الفكر بيروت دمشق خريف ٢٠٠٤ حيث بينا في مقال الموقف الوجودي المناسب للظرف التناسب الوظيفي (بل اتحاد المنزلة الوجودية) بين علاقة الدازاين بالزاين وعلاقة الاب بالابن في الثيولوحيا المسيحية عامة والكاثوليكية على وجه الخصوص: فالدازين راعي الزاين والناطق باسمه وهو المدخل الوحيد إليه وتلك هي وظيفة الكلمة التي يمثلها اقنوم الابن بحيث إن كل ما يقوله هيدجر عن اللغة بل وحتى المنعرج اللساني علته هذه العلاقة. ويمكن اعتبار تاريخ الزاين جملة مصائر الدازاين المناظرة لعذابات المسيح نسيانا له في الانطولوجيات وتذكيرا به في خطاب الفك الذي الذي يقوم به هيدجر نيابة عن الكنيسة.

٩١- انظر هيدجر نفس المرجع ص.٤٠: Der zweite Teil gliedert sich ebenso dreifach: ١- Kants Lehre vom Schematismus und der Zeit als Vorstufe einer Problematik der Temporalitaet, ٢- Das ontologische Fundament des cogito sum Descartes' und die Uebernahme der mittelalterlichen Ontologie in die Problematik der 'res cogitans', ٣- Die Abhandlung des Aristoteles ueber die Zeit als Diskrimen der phaenomenalen Basis und der Grenzen der antiken Ontologie".

٩٢- لن يتعدى اهتمامنا بهذا الوجه التنبيه إلى تنكر الفكر الديني في الفلسفة الغربية حتى تنفق سوقه بعد أن كسدت سوق الدين في الغرب. وطبعا لفهم هذه العناصر فهما غير مسبوق (اذ يهمل شراح هيدجر أن الوجود والزمان لم يكن مبتورا بعدم الجزء الثاني فسحب بل هو كذلك مبتور بعدم القسم الثالث من الجزء الأول مع ملاحظة كون عنوانه هو مقلوب عنوان الكتاب) كان لا بد من عشرة طويلة مع نص هيدجر. وكل هذه

المعاني ما كانت لتصبح واضحة عندي لولا العشرة الطويلة مع الفكر الألماني عامة وفكر هيدجر وبعض شراحه الكبار (وأهمهم تلميذه جدامر) خاصة، العشرة التي لم تتوفر لي بالقدر الذي يمكن أن أرضى عنه رضى يجعلني اجازف بالكتابة عنه قبل هجرتي إلى ماليزيا والتي مكنتني خلال بقائي فيها من مطالعة ما لم يكن بوسعي تحقيقه لصوارف الحياة الخاصة والعامة وموانع العمل. فلازلت اعجب من عدم استغراب الهايدجاريين المسلمين من أهمية هيدجر في الفكر المسيحي عامة والفكر الكاثوليكي خاصة رغم اعلانه الصريح عن الحاده المزعوم خاصة والاهتمام ليس للرد على الالحاد. فهل انطلى عليهم دعوى الالحاد؟ كما لا زلت اعجب من ظن السخفاء من مفكرينا المزعومين محدثين أن الهرمينوطيقا تؤدي إلى نفي قدسية النصوص في حين أنها جعلت لتثبتها. لكن ما الفائدة من الكلام مع من لايفهم رغم زعمه الاختصاص في منهج الفهم!

٩٣- أنظر: Hans-Georg Gadamer, Warheit und Methode, Grundzuege einer Philosophischen Hermeneutik, Tuebingen ١٩٩٠ s.٤٢٨

"So laesst es sich verstehen, dass die Erzeugung des Wortes als ein echtes Abbild des Trinitaet verstanden wurde. Es handelt sich um wirkliche generation, und wirkliche Geburt, wenngleich er hier natuerlich keinen empfangenden Teil neben einem zeugenden gibt. Gerade diser intellektuale Charakter der Erzeugung des Wortes ist jedoch fuer seine theologische Modellfunktion entscheidend.Es gibt wirklich etwas Gemeinsames zwischen dem Prozess der goettlichen Personen und dem Prozess des Denkens.".

٩٤- أنظر نفسه ص.٤٣٢ "In der Mitte der Durchdringgung der christlichen Theologie durch den griechischen Gedanken der Logik keimt vielmer etwas Neues auf: Die Mitte der Sprache, in der sich das Mittelertum des Inkarnationsgeschehens erst zu seiner vollen Wahrheit bringt. Die Christologie wird zum Wegberieter einer neuen Anthropologie, die den

Geist des Menschen in seiner Endlichkeit mit der goettlichen Unendlichkeit auf eine neue Weise vermittelt. Hier wird das, was wir die hermeneutische Erfahrung genant haben, seinen eigentlichen Grund finden"

٩٥- يصدر قريبا إن شاء الله في مجلة اسلامية المعرفة.

٩٦- ويمكن أن نضيف إلى ذلك في مستوى معاناة هذا الفكر معاناة تجربة وجدانية شخصية الفكر الصوفي عامة و الفكر الوجودي خاصة. ويتقابل هذا الفكران بضربيهما تقابل الفكر الديني والفكر الفلسفي لتناسب الأولين مع الثانيين تناسبا تترجم عنه المعاناة الوجدانية إلى حد الهوس ما يجعل الفكرين الديني والفلسفي يصبحان أحيانا عند بعض الافراد مرهفي الحس مصدرا لما يمكن أن يعد مرضا نفسيا يسمى معاناة آلام Pathos التجربة الصوفية وآلام التجربة الوجودية وغالبا ما يكون ذلك ذا صلة بمخزون ابداعي رمزي: المؤمن منهما أو ذي القطبين (تصوف وحدة الشهود والوجودية المؤمنة) والملحد أو ذي القطب الواحد (تصوف وحدة الوجود والوجودية الملحدة): وتلك هي ضروب الفكر الوجودي والصوفي المؤمن منهما والملحد.

٩٧- وفضل هاتين المؤسستين هو ارجاع الشرعية القيمية إلى أهلها قصدت الامة بعد ان تكون قد تخلصت من الطاغوتين اللذين استحوذا على سلطتيها التشريعية والتربوية (العلماء) وعلى سلطتيها التنفيذية والقضائية(الأمراء). فإذا رجعت الشرعية القيمية إلى أصحابها بات الطغيان مستحيلا. ولطالما كنت أعجب من نفاذ قرار أمير المؤمنين الفاروق في أكبر قادة جيش الفتح في الشام. ما الذي حال دون خالد والانقلاب العسكري الذي أصبح فيما بعد من خبز المسلمين اليومي؟ يكفي ان تقارن ذلك بما يحدث في اي بلد من بلاد الغرب الديموقراطية اليوم. هل يمكن أن يدور بخلد قائد عسكري مهما كانت منزلته أن يعصي أمر صاحب السلطة الشرعية في بلده؟ فما العلة يا ترى؟ في كلتا الحالتين ليس الحائل أخلاق القائد العسكري أو قوة القائد السياسي المادية بل القوة الرمزية التي تمثلها الشرعية ذات القيام الفعلي في الامة: فلو حاول خالد أن يرفض الامر فإنه كان سيكون وحيدا في العصيان. وهو يعلم ذلك فضلا عن كونه هو نفسه يؤمن بالشرعية فلا يقبل أن

يعصيها أحد. ذلك هو الأمر الذي قضى الطاغوتان على أصله: وعي الامة التي هي جماعة وليست عامة بقدسية الشرعية وقيامها في ضمائرهم وامتناع المساس بها.

٩٨- علة لجوئنا إلى هذا المثال يقتضيها الموضوع المدروس نفسه. فلا يمكن أن نتكلم في نظرية المعرفة كلاما مقبولا من المنظور الاسلامي ومن الحال التي عليها الفلسفة في الوقت الراهن من دون التخلص من التقاليد التي أرساها كنط وآلت إلى الردين المهدمين للبشرية قصدت حط العمل إلى النظر في الوضعية النظرية أو العلموية التي تطبعن كل شيء ورفع النظر إلى العمل في الوضعية العملية التي تأرخن كل شيء. ونحن نستعمل الحط والرفع بالمعنى الناتج عن المقابلة الكنطية بين النظر الذي لا يعلم الا الظواهر والعمل الذي يتعلق بالبواطن. لكن المنظور الاسلامي لا يعتمد هذه المقابلة وهو لا يرى العمل قابلا لأن يكون ذا معنى وقادرا على البلوغ إلى الحقيقة إذا لم يكن بهدي من العلم. فإذا اقتصر النظر على المظاهر فإن العمل لن يكون إلا مثله أو دونه. فهما عندنا كلاهما اجتهادي وجهادي: فهو اجتهادي بمعنى أن المرء يبذل الوسع ليعلم ما هو ميسر له (ولا يحيطون بشيء من علمه إلا بما شاء) وليعمل ما هو قادر عليه. والفعل يكون في الحالين مجاهدا مجاهدة وجهادا. لكن داعيا آخر كان منطلق الحل المناسب الذي تمكنا من الوصول اليه قصدت فقه اللغة العربية الذي جعل الفكر الاسلامي يسمي القيم الخلقية باسمي الحسن والقبح فيبين الصلة الوثيقة بين القيم الخلقية والقيم الذوقية ليوحي لنا بالحل البديع الذي تضمنته الرسالة الخاتمة وكان مهملا بسبب موت السؤال الفلسفي في فكرنا.

٩٩- ولا يمكن للمرء ألا يعجب من رفض التجاوز الميتافيزيقي لفعل العقل في النظر وقبوله في فعله في العمل. النظر الميتافيزيقي هنا يزعمه صاحبه علما وهو هناك عقيدة. والتناقض بين الرفض الاول والقبول الثاني هو أصل المتافيزيقيات الشمولية رومانسية كانت أو وضعية وما أدت إليه من أديولوجيات تأليه الانسان العلمي أو العملي أو بوصفه كليهما.

١٠٠- ولنقل لتقريب معناه إلى حقيقتها أنه مشروط كذلك بشرطين آخرين أعمق هما ما يترتب على التواصي بالصبر: فالصدق بمعنيين لا يصبح حقيقة حقا إلا إذا تحقق في صاحبه وحققه صاحبه في الوجود الفعلي. وبذلك تكون الحقيقة عين الحق الذي ينافي

الباطل بكل وجوهه أقصد وجهي الكذب المعرفي أو الغش ووجهي الكذب العملي أو النفاق.

١٠١- انظر تحليلنا لنقد الشعر من منظور القرآن الكريم في مقال عولمة النجومية وفصام النخب الصادر بموقع الملتقى وبموقع الوحدة الاسلامية.

١٠٢- والحكم بالربط الحملي لا يختلف في تؤلفه من هذين البعدين عن الاحكام الاخرى سواء كانت ربطا بين القضايا في حساب القضايا أو حساب المحمولات والعلاقات. فهي جميعا تشترك في البعدين هذين: ١- بعد الربط الافقي بين مكونات التصور العنصري أو علاقات التصورات (=الماهية أو الحكم) ٢- وبعد الربط العمودي بين تلك المربوطات وما يتصور في الوجود مقولا بها سواء كان عناصر بسيطة أو حال وقائع موضوعا للقضية بالمعنى المنطقي للكلمة (ولا وجود لربط أفقي في مستوى الوجود لان الموجود ليس مؤلفا بل قيامه الحقيقي مشروط بعدم تألفه من موضوع ومحمول أو من مكونات حال الوقائع). وتلازم البعدين يعني أن البعد الثاني ينفي ما يقوله البعد الاول سواء صدق أو كذب: فإذا صدق كان ذلك دليلا على أن المحكوم به جزءا لا يتجزأ من المحكوم له لا يقبل الفصل عنه إلا في الذهن فيكون التأليف ذهنيا لا وجوديا وإذا كذب كان له نفس الدلالة لانه يعني أن الامر كله في الذهن ليس الفصل وحده بل وكذلك النسبة.

١٠٣- بمقتضى التحريف الذي علته الأساسية هي بيع الآخرة بالدنيا:" إن الذين يشترون بعهد الله وأيمانهم ثمنا قليلا أؤلئك لا خلاق لهم في الآخرة ولا يكلمهم الله ولا ينظر إليهم يوم القيامة ولا يزكيهم ولهم عذات أليم× وإن منهم لفريقا يلوون ألسنتهم بالكتاب لتحسبوه من الكتاب وما هو من الكتاب ويقولون هو من عند الله و ما هو عند الله ويقولون على الله الكذب وهم يعلمون"(آل عمران ٧٧-٧٨)

١٠٤- ونسبة الولي إلى "من الذل" توحي بالعلاقة مع "اخفض لهما جناح الذل" فيكون المقصود نفي الحدوث واثبات القدم بنفي المولودية أي أن الله لا ينفى عنه أن يكون قد ولد بفتح الواو فحسب بل وكذلك أن يكون قد ولد بضم الواو كما في الاخلاص.

١٠٥- وهذا هو الذي طبق عليه القرآن نفسه غربال التصديق والهمينة بأخلاق التواصي بالحق والتواصي بالصبر من منظور كلية الرسالة الخاتمة المذكرة بكلية كل الرسالات التي فقدت كليتها بمفعول التحريف ما يجعل كل القائلين بالخصوصية الاسلامية محرفين للاسلام كما بينا في تعليقنا على بعض تحاريف أصحاب المشروعات الضبابية.

١٠٦- وهذا هو ما تحقق عليه تطبيق غربال التصديق والهيمنة بالتدريج في الفكر الاسلامي محاكاة للتطبيق القرآني بالنسبة إلى الفكر الديني المنزل إلى ان اكتمل في عمل ابن تيمية وابن خلدون. وإذا كان التطبيق الأول مما لا يمكن لأحد أن يشكك فيه لأنه صريح بل هو هو عين المشروع القرآني الذي لاجله أمكن لنا أن نصفه بكونه بالاساس مشروعا نقيا وتفكيكيا فإن العلمية الثانية هي التي قل أن يدركها العجلى من المتطلفين على الفكر عامة وعلى الفكر الفلسفي خاصة.

١٠٧- نشتق هذا المصدر من كلمة "طالبان" الافغانية ونعني بها ظاهرتين خطيرتين قد تفسدان الصحوة: ١- الخلط بين تقاليد البداوة الافغانية والخليجية وقيم الاسلام ٢- والخلط بين الجهاد وفوضى أمراء الحرب الافغانيين. وما يخيفني تجربتان احداهما رأينا بعد نتائجها المدمرة في الجزائر والثانية بصدد الحدوث في فلسطين والعراق وهي تهدد كل النهضة والصحوة بما لا تحمد عقباه. فذلك مدمر بوجهين: فهو يؤدي إلى اليأس من كل الحلول النظرية ذات النسيج الفلسفي المتين عدى ما يقدمه الخارجون عن الاسلام من العلمانيين القادمين مع جيش الاستعمار من محاولات أشبه برسائل أخوان الصفاء الدالة على فساد المزاج ونقص المنطق أو بصورة أدق على سوء الهضم المؤدي إلى التقيؤ الرمزي المسمى فكرا وهو دون أساطير الاولين. ثم هو يؤدي إلى امتناع كل محكومية للشعب العربي ومن ثم إلى صوملة الوطن الفعلية التي نراها شرعت في نخر كيان الدول القطرية. وكان يمكن ان يكون ذلك بداية توحيد بالفوضى المبدعة: لكن ذلك كان يكون كذلك لو كان وراءه حركات سياسية تقود تيارات شعبية قوية لها مثل هذه الاستراتيجية. لكن الموجود هو تيارات فاشية تعتمد على عقلية الانقلابات العسكرية التي يعلم الجميع أنها لا يمكن أن تتحقق إلا بمساعدة المخابرات الاستعمارية.. أما والفكر شبه منعدم أما والمقاومة تتبدى فإن العاقبة تبدو مخيفة.

١٠٨- انظر أبو يعرب المرزوقي فكر ابن تيمية الاصلاحي صدر في مجلة التجديد التابعة للجامعة العالمية الاسلامية عدد ربيع ٢٠٠٢. وقد نشر المقال في العديد من المواقع الالكترونية والمجلات العربية بعد ذلك. والغريب الغفلة عن كون ثورة ابن تيمية التي أنهت الميتافيزيقا اليونانية بوجهيها الأرسطي والافلاطوني مستمدة من الفهم العميق للآيات ٦٧-٧١ من سورة البقرة حول التلكؤ في ذبح البقرة. فالأجوبة الثلاثة التي أوحى الله بها لموسى ليرد بها على سؤال "ما هي" مرتين وسؤال "ما" مرة واحدة يعد- إذا ترجمناه بمصطلح الفلسفة اليونانية- تعريفا بالاعراض لا بالمقومات. ذلك هو مصدر نفي ابن تيمية المقابلة بين الذاتي والعرضي نفيه الذي نعتبره أكبر ثورة في تاريخ العلم الانسان منذ تأسيس الفلسفة اليونانية إلى اليوم. ومن هنا كذلك قوله إن الماهية مجرد اسم يحد الشيء ويشير إليه في الوجود العيني لتمييزه عن غيره دون أن يفيد جوهر الشيء أو حقيقته إلخ... من مصطلحات الفلاسفة. وهذا الامر الذي اعتبره فلاسفتنا في تبعيتهم للفكر اليوناني القديم خروجا عن العقل بين تقدم العقل البشري أنه عين العقل لأن حقائق الاشياء في ذاتها ليست مطلوب العلم فضلا عن كونها لا يعلمها إلا الله. إنما هدف العلم الاجتهاد لتنظيم الاشياء ومعرفة قوانين التعامل معها لا غير. وعندما يحاول العلم الإنساني السمو إلى ما يعلو ذلك فإنه يصبح عبادة غايتها تذوق أثر سنن الله في الكون والامر: فيكون علما دينيا ذوقيا يشرئب إلى المتعاليات التي لا تعلم بل تحرر من الفناء وتحرك نحو البقاء. لكن الأدهى أن بعض مفكرينا من ذوي المشاريع الرنانة لا يزالون يعتقدون العلم الإنساني ادراكا للجواهر وإلا لما قابلوا بكل سطوة وسلطان بين البرهان والبيان الذي وضعوه في أدنى درجات السلم دون العرفان!



خاتمة عامة

لعل أفضل أمر يمكن أن نختم به هذه المحاولة هو بيان دلالة الترادف التام بين منظور الاسلام للدين ومنظوره للوجود التاريخي من حيث هو إيجابا اصلاح دائم وسلبا مقاومة للفساد في الارض. وبذلك يكون الاصلاح ملازما للوجود وليس عملا طارئا عليه يحضر ويغيب. إنما القصد بالاصلاح الذي كان ولا يزال همي الأول في محاولاتي عملية التعديل الذاتي الدائم الساعي إلى تحقيق شروط البقاء المستقل للامم الرائدة. فهذا الاصلاح فعل نقدي ملازم لفعل الوجود ذاته وليس هو مرحلة من مراحله. ذلك أن الفعل الإنساني لمجرد كونه إنسانيا لا يحصل حتى في أقصى درجات اللاوعي الفردي والجمعي إلا وفيه قدر معلوم من روية الفعل السابقة والمصاحبة واللاحقة لحدوث الفعل نفسه أعني ما يميزه عن مجرد الحركة الطبيعية. وهذه الروية السابقة والمصاحبة واللاحقة هي التعديل الذاتي الدائم للفعل الانساني خلال حصوله وليس فقط بعده: وهذا هو جوهر الوعي بما هو شامل لكل درجات الشعور من أدناها أو اللاشعور إلى أقصاها أو الدراية العلمية. لذلك فإن الإصلاح ليس مرحلة لاحقة إلا في الحالات المرضية التي تمر بها الحضارات. أما في الحالات العادية فهو سابق ومصاحب ولاحق لفعل القيام الحضاري نفسه: لذلك كان الإنسان فردا وجماعة ولا يزال مزدوج الشعور شعورا بموضوعه وشعورا بشعوره .

ذلك أن كل أمة بصورة عامة وكل أمة ذات دور في التاريخ الكوني بصورة خاصة تستمد بقاءها واستمرار دورها التاريخي ماديا وروحيا من التلازم الدائم بين فعل الوجود الإيجابي الذي يوجه الوعي إلى خارج الذات للتأثير في شروط وجودها المادية والرمزية وفعل النقد الذاتي

المعدل لهذا التوجيه بوجهيه حتى يمكنها من أفضل شروط النجاح والفاعلية شروطهما التي تقاس بالتأليف السعيد بين السعادة الدنيوية (التي ينحصر فيها هم العلمانيين وذلك هو عيب فكرهم الأساسي) والأخروية (التي ينحصر فيها هم الأصلانيين وذلك هو عيب فكرهم الأساسي).

لكن التلازم بين الفعل واصلاح الفعل قد لا يكون دائما بنفس الدرجة من الفهم بذاته وخاصة عندما يغيب عزم الأمور أو إرادة الحياة المستقلة. لذلك تجد في تاريخ الأمم لحظات مميزة يبرز فيها اصلاح الفعل سمة غالبة بمقتضى ما ينتج عما يشبه التعطل الذي يصيب الفعل المؤثر في قيام الأمة الخارجي ببعديه المادي والرمزي فيفقدها القدرة على القيام المستقل. وهذه اللحظة هي اللحظة التي تتوقف فيها فعاليات المعرفة بالقوانين الطبيعية علما وعملا لتحقيق الاستخلاف من حيث هو إرث قيم القيام الدنيوي ويسميه القرآن الكريم إرث الأرض سلطانا على الطبيعة والمكان (الابداع العلمي والتقني في المجال الطبيعي والنظري) وفعاليات المعرفة بالقوانين الخلقية علما وعملا لتحقيق الاستخلاف من حيث هو إرث قيم الآخرة ويسميه القرآن الكريم الشهادة على العالمين سلطانا على الشريعة والتاريخ (الابداع العلمي والتقني في المجال الاجتماعي والعملي).

وعندما تكون هذه اللحظة الغرض الأساسي من السؤال الفكري لأمة من الأمم نسمي ذلك لحظة الهم الاصلاحي الغالب في الإيقاع التاريخي الذي يبدو في السطح وبحسب تصور مانوي للتاريخ منقسما إلى لحظات اندفاع فعلي تخلو من النقد والتأزم (لحظات الازدهار) ولحظات اندفاع نقدي تخلو من الفعل والتقدم (لحظات الانحدار). لكن هذا الهم الذي يغلب عليه وجه الاصلاح المتخلص من المانوية يكون فهما يجمع بين

النظر والعمل وذا سمات مميزة لا تخلو منها نهضة في التاريخ البشري المعلوم:

١- فهو وعي بمغلوبية حاضرة ومؤقتة قبالة غالب يتصف بغالبية مؤقتة، أعني وعيا بأسباب الضعف القابلة للتجاوز.

٢- لذلك فهو وعي منطلقة وثبة مستقبلية هدفها الوعي بالقدرة على استعادة شروط الغالبية المفقودة سواء كانت مما تقدم منه مثال متعين أو ذات مرجع مثالي مطلق.

٣- ومن ثم فمرجعه التفاتة إلى ماض حقيقي أو وهمي تنسب إليه شروط الغالبية التي يسعى صاحب الوثبة لاستردادها.

٤- وتقتضي السمات الثلاث السابقة شرطا لها هو الوعي بالفرق الجوهري بين قوانين الظاهرات التاريخية وقوانين الظاهرات العضوية: وتلك هي إرادة الحرية. فمبدأ حياة الحضارات هو ما يسميه القرآن الكريم بعزم الأمور عند أهلها أو ما يمكن أن نصطلح عليه فلسفيا بإرادة الوجود ذات العزم والحزم المتخلصين من الاستسلام لمجرى العادات العامية. ومن ثم فالتاريخ عند من لا يستسلم للانفعال بمجرى الاحداث التاريخية ليس قضاء وقدرا بل هو فعالية الحرية التي تجعل الأمم تتجاوز لحظات الأزمة الطارئة عليها أحيانا إما لعلل ذاتية أو لعلل أجنبية. فالأمم لا تموت موتة طبيعية مثل الكائنات العضوية بل إن موتها لا يكون إلا روحيا إذا هي استسلمت لمجرى الأحداث جهلا بالعلل وعجزا عن العلاج.

٥- وتلك هي الوظيفة الأساسية التي يؤديها البعد العملي من المعرفة بما هي عضو حيوي مميز للانسان لا يقتصر على المعرفة المحصورة في ملاحظة الموجود دون سعي لتحقيق المنشود بفعل إنشاء يعتبر المسافة بين الموجود والمفقود سر المثالية الموجبة مصدرا كل صعود. وتلك هي سمة

الإصلاح الخامسة عينها: إنها الوعي بفعل العقل الإنساني من حيث هو جوهر الحرية المقاومة لأسباب الموت الحضاري والمستأنفة للفعالية التي تنتج أسباب إرث الدنيا (الحضارة المادية) وإرث الآخرة (الحضارة الروحية). وقد أطلق القرآن الكريم على هذا المعنى اسم عزم الأمور وبه ميز الرسالات التي غيرت مجرى التاريخ واصفا أنبياءها بأولي العزم من الرسل.

فالاصلاح الملازم لوجود الأمم ذات الارادة المستقلة يمكن أن نعرف مدلوله العميق كما بيناه في بعض دراساتنا السابقة منطلق من خلال فهم أهم لحظات المراجعة التي تغلب عليها هذه السمات في تاريخنا. ولما كان الحاضر في كل فكر حي ومؤثر بؤرة السؤال التاريخي سواء توجهنا بالبحث إلى أحداث الماضي الحاصلة ومعانيه ممكنة الاستنباط منها أو إلى معاني المستقبل الحاصلة وأحداثه ممكنة التحقيق المستخرجه منها فإننا قد وجدنا في لحظة النهضة العربية الاسلامية الحالية من خلال صلتها بما اعتمل في القرنين الأخيرين من تاريخنا الحديث وجدنا جماع اللحظتين الاصلاحيتين الجوهرتين اللتين غلبتا على تاريخنا المتقدم على عصر الانحطاط:

١- اللحظة المؤسسة أو لحظة الصدر (القرن الأول) وهي لحظة اصلاحية نقدية بالأساس وتبقى النموذج المؤسس لكل استئناف في تاريخنا حتى عند الثائرين عليها من نفاة معالمها وقيمها سواء كان ذلك باسم ما تقدم عليها عند السعاة إلى بعث التاريخ القديم أو باسم ما تأخر عنها عند السعاة إلى زرع التاريخ الحديث.

٢- ولحظة استئناف التأسيس الجذرية أو لحظة ابن تيمية وابن خلدون (القرن الثامن) وهي كذلك لحظة اصلاحية نقدية بالاساس وتبقى النموذج

المؤسس لكل تساؤل عن معطلات الاستئناف في تاريخنا حتى عند الساعين إلى الاستئناف عن عدم بالبحث عن النموذج الذابل في بعض المزابل. واذا كان من شبه المسلم به أن لحظة ابن تيمية وابن خلدون (الثلث الأول والثلث الأخير من القرن الهجري الثامن – القرن الميلادي الرابع عشر) لحظة نقد وأن لحظة الصدر لحظة تأسيس فإن ما لا يزال غير مفهوم هو اعتبارنا اللحظة الصدرية لحظة نقدية واللحظة التيمية الخلدونية لحظة استئناف للتأسيس. لذلك سعينا في بعض بحوثنا إلى اثبات هذين الامرين غير المسلمين رغم أن غيابهما يمكن أن يعد أساس كل سوء تأويل لأحداث حاضرنا ومعانيه عند الأصلانيين والعلمانيين على حد سواء. فلنلخص هذين الأمرين بسرعة لنفهم أزمة الاصلاح الحالية في العالم الاسلامي بكل أطيافه. ولنسأل: هل لحظة الصدر مجرد تأسيس عقدي قد يوصف بالوثوقية غير النقدية للثورة الاسلامية أم إنها مستندة إلى النقد الإصلاحي السابق على فعل التأسيس والمصاحب له والموالي له؟ كل من قرأ القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة بتبصر يدرك أن الفكر الاسلامي لم ينتظر تلعثمات بعض المتعالمين ليجعل تصوره للبناء الحضاري مستندا إلى الفكر النقدي وليس إلى مجرد التقرير العقدي. أليس المفهومان الأساسيان في جل سور القرآن الكريم بوجه ما بعد التاريخ منه (القرآن المكي) وبوجه التاريخ (القرآن المدني) وفي جل نصوص الحديث الشريف بوجه ما بعد التاريخ منه (الحديث القدسي) وبوجه التاريخ (الحديث العادي) هما مفهوم التحريف ومفهوم الجاهلية؟

فما القصد بالتحريف؟ أليس هو نقد خلقي ومعرفي لفساد المتكلمين باسم الحقيقة كما يتجلى في التبديل المادي لنصها أو التغيير المعنوي لدلالتها من أجل الأهداف الدنيوية التي يعبدها سدنة الدين (وهم رجال

الدين في القرآن وكل من يقوم بدور شبيه بدورهم في عصرنا) عندما ينقلبون إلى خدمة الطاغوت أعني السلطان السياسي الظالم؟ ومن ثم أليس نقد فساد رجال الدين نقدا خلقيا ونقد فساد الحكام نقدا سياسيا في موقفهما من الحقيقة سواء كانت دينية أو دنيوية هو الشرط الذي جعله القرآن الكريم أساس الإصلاح المؤسس لثورته إلى حد الربط التلازمي بين الكفر بالطاغوت والإيمان بالله شرطا في الاستمساك بالعروة الوثقى التي ترمز إلى نجاح الإنسان في الخلافتين الدنيوية والأخروية: "لا أكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي فمن يكفر بالطاغوت ويؤمن بالله فقد استمسك بالعروة الوثقى لا انفصام لها والله سميع عليم " (البقرة ٢٥٦)؟

ألم ينته تعريف التحريف من حيث هو مفهوم نقدي يتجه صوب الأديان المنزلة عامة والدينين الحيين في لحظة الصدر خاصة (اليهودية والمسيحية) لحظته بزمانها ومكانها المعلومين إلى ذروته في رد القرآن على ذروة توظيف الدين كما يرمز إليها تأليه المسيح عليه لتأسيس السلطان الروحاني الذي يرفضه القرآن الكريم في الآيتين ٧٨ و٨٠ من آل عمران:" ما كان لبشر أن يؤتيه الله الكتاب والحكم والنبوة ثم يقول للناس كونوا عبادا لي من دون الله بل كونوا ربانيين بما كنتم تعلمون الكتاب وبما كنتم تدرسون * ولا يأمركم أن تتخذوا الملائكة والنبيين أربابا أيأمركم بالكفر بعد إذ أنتم مسلمون". أما المفهوم النقدي الثاني فهو مفهوم الجاهلية الذي يتجه صوب الأديان الطبيعية عامة والدينين الحيين في لحظة الصدر خاصة (الوثنية العربية الفارسية) بزمانها ومكانها المعلومين. وقد انتهى إلى مدلولين نقديين أحدهما معرفي هو الجهل الذي يقابل العلم والثاني خلقي هو الجهالة التي تقابل الحلم. وكلا

المفهومين النقديين قد حللها القرآن الكريم تحليلا شبه نسقي في سورة آل عمران ولا تخلو منهما سورة مهما قصرت.

وإذا كان مفهوم التحريف جوهره توظيف أخيار الآخرة من أجل خيرات الدنيا تأسيسا للطاغوت الروحاني (فساد السلطان الروحي) فإن الجاهلية هي حصر الخيرات في الدنيا التي ترفع إلى البديل الوحيد من كل سمو أخروي (بسبب فساد السلطان الزماني). لذلك فإن لحظة الصدر ليست تأسيسا موجبا للثورة الاسلامية فحسب بل هي كذلك نقد لتجربة الأمم التاريخية في تحديدها للعلاقة بين القيم المتعالية وتوظيفاتها في الوجود التاريخي للامم. إنها إذن وقبل كل شيء حركة إصلاح كونية للوجود الإنساني من منطلق التحليل النقدي الذي يفحص التجربة البشرية في تاريخها الساعي إلى تحقيق القيم بمعانيها التي حددها القرآن الكريم ببعديه (المكي والمدني) والسنة الشريفة ببعديها (القدسي والعادي). والمعلوم أن المركز الذي تدور حوله هذه الابعاد الاربعة هو التاريخ البشري كما حاولنا تحديده هنا بشرط وصله بأواصره الموصولة أو المفصولة برب العالمين مصدر القيم جميعا وصلا يرمز إليه القرآن بمفهوم العروة الوثقى: ١- الجمالية(جميل دميم) ٢- والخلقية(خير شر) ٣- والمعرفية (صدق كذب) ٤- والعملية (حر مضطر) ٥- والوجودية (شاهد للمطلق جاحد له).

ولا أحد ممن قرأ بتمعن أعمال ابن خلدون وابن تيمية بقادر على نفي صلة الفكر الإصلاحي العربي الاسلامي الحديث في سعيه لاستمداد مقدماته من مسار تطوره الشكلي (شكل المعرفة منهجا وموقفا) والمضموني (مضمون المعرفة موضوعا ودفعا). فلا يمكن أن ينكر أحد أن اللحظة التيمية الخلدونية ليست نقدية إلا بمعنى السؤال عن أسباب

فقدان هاتين السمتين النقديتين في الفكر الاسلامي وما أدى إليه من غياب وجه الاصلاح الدائم ليس في وجود المسلمين التاريخي فحسب (تحول المسلم إلى آلة فاقدة للحراك الذاتي فلا تتحرك إلا بالتوجيه الخارجي الذي يسيطر عليه الأمراء والعلماء والذي زادته وسائل الدولة الحديثة ووسائل الاتصال بشاعة حتى صار المجتمع محكوما عن بعد بجاهزي الافتاء والاعلام رمزيا والادعاء والاستعلام ماديا) بل وكذلك في الفكر الإسلامي (تحوله إلى معرفة لفظية فاقدة لكل قدرة على التأثير لجهلها بقوانين الظاهرات طبيعية كانت أو إنسانية فضلا عن معانيها ودلالة فهم هذه المعاني في توجيه التاريخ الكوني).

فعلم أصول الفقه قد انقلب إلى علم زائف بسطحيات منهجية تؤسس سلطان الفقهاء بتأويل النصين المقدسين القرآن والسنة تأويلا تحكميا يخليهما من السؤال القيمي عن الحقوق والواجبات الاستخلافية العامة مغيبا كون هذا السؤال بمقتضى ثورة الإسلام الحقوقية فرض عين على كل إنسان من حيث هو مستخلف في إرث الدنيا: الاجتهاد القيمي.

وعلم أصول الدين قد انقلب إلى علم زائف بسطحيات عقدية تؤسس سلطان الأمراء بتأويل النصين المقدسين تأويلا تحكميا يخليهما من السؤال الوجودي عن المعاني والدلالات الوجودية مغيبا كون هذا السؤال بمقتضى ثورة الإسلام المعرفية فرض عين على كل إنسان من حيث هو مستخلف في إرث الآخرة: الاجتهاد المعرفي. فغابت بذلك الشروط التي تحقق مشاركة المسلم في مجال الفعل القيمي والحقوقي (الذي بات حكرا على سلطة روحية غير شرعية كان هم الإسلام تخليص البشرية منها لأنها تعوض الابداع من حيث هو جوهر المشاركة في التشريع بالاتباع المعطل للارادة الحرة) وفي مجال الفعل المعرفي والوجودي (الذي بات حكرا

على سلطة علمية مزيفة كان هم الإسلام تخليص البشرية منها لأنها تعوض الاجتهاد من حيث هو جوهر السؤال الباحث بالاتباع المعطل للعقل المستنير). وذلكما هما بالدرجة الأولى مجالا استئناف الاصلاح عند ابن خلدون وابن تيمية ما يؤهلهما لأن يكونا منطلق استئناف السؤال والتأسيس كون لحظة الصدر منطلق التأسيس والسؤال. لذلك كانت حركة الاصلاح السياسي والاجتماعي خلدونية الجوهر من حيث الوسائل والنموذج المنهجي (بوضع علم نقدي جديد لما بعد العلوم الإنسانية) وصدرية الجوهر من حيث الغايات والنموذج الخلقي. وحركة الاصلاح الديني والروحي تيمية الجوهر من حيث الوسائل والنموذج المنهجي (بوضع علم نقدي جديد لما بعد العلوم الطبيعية) وصدرية الجوهر من حيث الغايات والنموذج الخلقي. فمحاولة ابن خلدون تأسيس للنقد التاريخي بوضع أسس علم العمل الإنساني تحت اسم العمران البشري والاجتماع الإنساني لم يكن إلا بهدف استئناف مشاركة المسلم بما هو خليفة في مجال الفعل القيمي والحقوقي. اكتشف ابن خلدون أن المسلم قد أبعد عن شروط الخلافة من حيث هي سيادة جماعية على إرث الدنيا. فقد الإنسان المسلم الحرية الوجودية لكونه فقد الحرية السياسية ببعديها المادي (حرمة الحقوق المادية عامة وحق المال خاصة من خلال استحواذ أصحاب العصبية الحاكمة على الثروة المادية) والرمزي(حرمة الحقوق المعنوية عامة وحق العرض خاصة من خلال استحواذ أصحاب العصبية الحاكمة على الثروة الروحية أو حق إدارة الشأن العام) بسبب تسلط الحكام مباشرة وبسبب اعتماد نظام التربية خاصة على العسف والعنف. ومحاولة ابن تيميه تأسيس للنقد المنطقي بوضع أسس علم العلم الإنساني لم يضع لها صاحبها اسما لكونه لم يؤلف كتابا نسقيا في مبحثه كما فعل ابن خلدون

رغم ما في كتابي الدرء والسنة النبوية من ارهاصات بينة المعالم بشرط أن نحررها من الخلافات المذهبية التي تجاوزها العصر وروحه بعد أن فهم حكماء كلا المذهبين الرئيسيين ان استهداف الاسلام يوجب الوحدة والتحرر من رواسب الحرب الاهلية التي دامت اربعة عشر قرنا لصالح أعداء الاسلام والمسلمين. لكننا نستطيع أن نضع له اسما إذا حللنا دلالة التسمية الخلدونية. فعلم العمران البشري هو علم العمل الإنساني ومنه العلم ولكن من مدخل نظرية العمل ومنظورها. وقياسا على ذلك يمكن أن نسمي مشروع ابن تيميه النقدي بـ علم العلم الإنساني ومنه العمل من مدخل نظرية العلم ومنظورها. فمدخل ابن خلدون كان نظرية العمل وفلسفته وأثرها في العلم عامة وعلم العمران المادي البشري خاصة أعني محدداته المادية (الصراع من أجل السلطة السياسية والقيم المادية) ومدخل ابن تيمية هو نظرية النظر وفلسفته وأثرهما في العمل عامة وعلم العمران الرمزي البشري خاصة أعني محدداته الرمزية (الصراع من أجل السلطة الدينية والقيم الروحية).

كلاهما كان يحاول البحث في شروط استئناف الوظيفة النقدية في الثورة الاسلامية من أجل جعلها اصلاحا دائما فيتلازم الفعلان الباني والوعي النقدي بالبناء فحصا للشروط المتقدمة والمصاحبة واللاحقة بالعمل والعلم الانسانيين وبأثر العلم في العمل والعمل في العلم وذلك هو مفهوم عزم الأمور في دلالته القرآنية العميقة. كلاهما يحاول أن يستعيد المضمون الإيجابي من لحظة التأسيس ببيان فقدانه الناتج عن البعد السلبي في كل عمل إيجابي: ليس يمكن لأي أمة أن تبني من دون ملازمة الوعي النقدي لفعل البناء حتى لا يموت فيها السعي إلى الغاية في تحقيق المثل والقيم.

المحتويات

الباب الأول

فلسفة الدين من منظور الفكر الاسلامي

الباب الثاني

تكوينية نظرية الفهم والتأويل في السنن الرمزية العربية الاسلامية

فلسفة الدين والكلام الجديد

سلسلة كتب فكرية متخصصة، يصدرها مركز دراسات فلسفة الدين (بغداد) تتناول جداليات: التراث والحداثة، الاصالة والمعاصرة، تاريخية المعرفة الدينية، الاطر الاجتماعية للمعرفة الدينية، العلم والدين، النص والواقع، الغيب والانسان والطبيعة. مضافا الى كل ما يتصل بالاتجاهات الحديثة في علم الكلام، ومقارنة الاديان، والتعددية والاختلاف، والتسامح، والتعايش بين الاديان والثقافات، وعلم اجتماع الدين، و علم نفس الدين، وانثربولوجيا الدين، والتجربة الدينية، وعلوم التأويل، والتصوف الفلسفي، والعرفان النظري، وفلسفة العلم، ومقارنة الأديان.

وقد صدرت الكتب التالية في هذه السلسلة:

١ـ نحو منهجية معرفية قرآنية	طه جابر العلواني
٢ـ جدلية الغيب والانسان والطبيعة	محمد ابوالقاسم حاج حمد
٣ـ ابستمولوجية المعرفة الكونية	محمد ابو القاسم حاج حمد
٤ ـ نحو فهم معاصر للاجتهاد	زينب ابراهيم شوربا
٥ـ الابستمولوجيا: دراسة لنظرية العلم في التراث	زينب ابراهيم شوربا
٦ـ الاسلام والانثروبولوجيا	ابو بكر احمد باقادر
٧ـ اشكاليات التجديد	حسين رحال
٨ ـ النص الديني و التراث الإسلامي	أحميدة النيفر
٩ـ العرفان الشيعي	خنجر حمية
١٠ـ المذهب الذاتي في نظرية المعرفة	كمال الحيدري
١١ـ العقلانية والمعنوية: مقاربات في فلسفة الدين	مصطفى ملكيان
١٢ـ النص الرشدي في الخطاب المعاصر	علي عبد الهادي

١٣ـ انثروبولوجيا الاسلام	ابوبكر احمد باقادر
١٤ـ مقدمة في السؤال اللاهوتي الجديد	عبدالجبار الرفاعي
١٥ـ المفكرون الغربيون المسلمون	صلاح عبد الرزاق
١٦ـ مسألة الحرية في مدونة ابن عاشور	جمال دراويل
١٧ـ التخلف والتنمية في فكر مالك بن نبي	الطاهر سعود
١٨ـ الاسلام والحداثة	ادريس هاني
١٩ـ جاذبية الحداثة ومقاومة التقليد	محمد الشيخ
٢٠ـ التسامح ليس منة او هبة	عبد الجبار الرفاعي
٢١ـ فلسفة الدين من منظور الفكر الاسلامي	أبو يعرب المرزوقي

